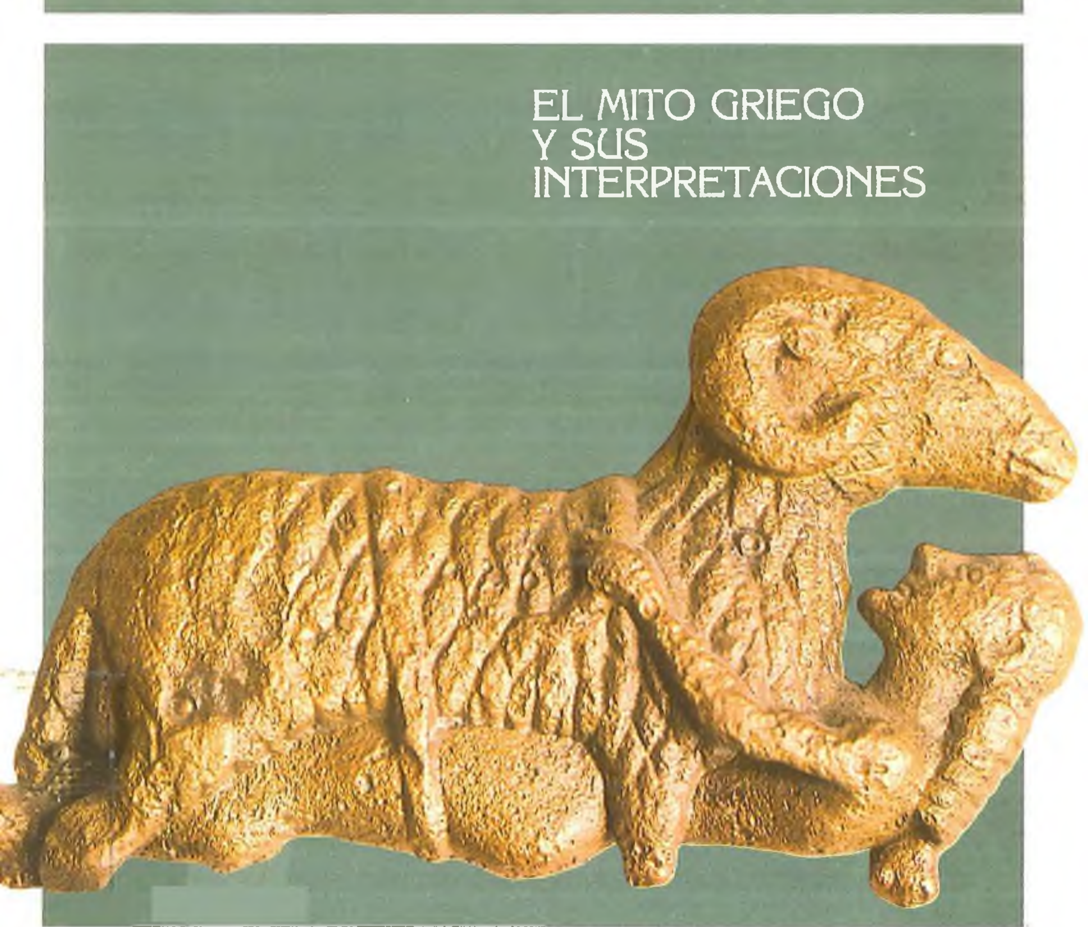
AKAL
HISTORIA DEL MVNDO ANTIGVO
16

GRECIA

EL MITO GRIEGO Y SUS INTERPRETACIONES





Esta historia, obra de un equipo de cuarenta profesores de varias universidades españolas, pretende ofrecer el último estado de las investigaciones y, a la vez, ser accesible a lectores de diversos niveles culturales. Una cuidada selección de textos de autores antiguos, mapas, ilustraciones, cuadros cronológicos y orientaciones bibliográficas hacen que cada libro se presente con un doble valor, de modo que puede funcionar como un capítulo del conjunto más amplio en el que está inserto o bien como una monografía. Cada texto ha sido redactado por el especialista del tema, lo que asegura la calidad científica del proyecto.

ORIENTE

1. **A. Caballos-J. M. Serrano,** *Sumer y Akkad.*
2. **J. Urruela,** *Egipto: Epoca Tinita e Imperio Antiguo.*
3. **C. G. Wagner,** *Babilonia.*
4. **J. Urruela,** *Egipto durante el Imperio Medio.*
5. **P. Sáez,** *Los hititas.*
6. **F. Presedo,** *Egipto durante el Imperio Nuevo.*
7. **J. Alvar,** *Los Pueblos del Mar y otros movimientos de pueblos a fines del II milenio.*
8. **C. G. Wagner,** *Asiria y su imperio.*
9. **C. G. Wagner,** *Los fenicios.*
10. **J. M. Blázquez,** *Los hebreos.*
11. **F. Presedo,** *Egipto: Tercer Período Intermedio y Epoca Saita.*
12. **F. Presedo, J. M. Serrano,** *La religión egipcia.*
13. **J. Alvar,** *Los persas.*

GRECIA

14. **J. C. Bermejo,** *El mundo del Egeo en el II milenio.*
15. **A. Lozano,** *La Edad Oscura.*
16. **J. C. Bermejo,** *El mito griego y sus interpretaciones.*
17. **A. Lozano,** *La colonización griega.*
18. **J. J. Sayas,** *Las ciudades de Jonia y el Peloponeso en el período arcaico.*
19. **R. López Melero,** *El estado espartano hasta la época clásica.*
20. **R. López Melero,** *La formación de la democracia ateniense, I. El estado aristocrático.*
21. **R. López Melero,** *La formación de la democracia ateniense, II. De Solón a Clístenes.*
22. **D. Plácido,** *Cultura y religión en la Grecia arcaica.*
23. **M. Picazo,** *Griegos y persas en el Egeo.*
24. **D. Plácido,** *La Pentecontecia.*
25. **J. Fernández Nieto,** *La guerra del Peloponeso.*
26. **J. Fernández Nieto,** *Grecia en la primera mitad del s. IV.*
27. **D. Plácido,** *La civilización griega en la época clásica.*
28. **J. Fernández Nieto, V. Alonso,** *Las condiciones de las polis en el s. IV y su reflejo en los pensadores griegos.*
29. **J. Fernández Nieto,** *El mundo griego y Filipo de Macedonia.*
30. **M. A. Rabanal,** *Alejandro Magno y sus sucesores.*
31. **A. Lozano,** *Las monarquías helenísticas. I: El Egipto de los Lágidas.*
32. **A. Lozano,** *Las monarquías helenísticas. II: Los Seleúcidas.*
33. **A. Lozano,** *Asia Menor helenística.*
34. **M. A. Rabanal,** *Las monarquías helenísticas. III: Grecia y Macedonia.*
35. **A. Piñero,** *La civilización helenística.*

ROMA

36. **J. Martínez-Pinna,** *El pueblo etrusco.*
37. **J. Martínez-Pinna,** *La Roma primitiva.*
38. **S. Montero, J. Martínez-Pinna,** *El dualismo patricio-plebeyo.*
39. **S. Montero, J. Martínez-Pinna,** *La conquista de Italia y la igualdad de los órdenes.*
40. **G. Fatás,** *El período de las primeras guerras púnicas.*
41. **F. Marco,** *La expansión de Roma por el Mediterráneo. De fines de la segunda guerra Púnica a los Gracos.*
42. **J. F. Rodríguez Neila,** *Los Gracos y el comienzo de las guerras civiles.*
43. **M.ª L. Sánchez León,** *Revueltas de esclavos en la crisis de la República.*
44. **C. González Román,** *La República Tardía: cesarianos y pompeyanos.*
45. **J. M. Roldán,** *Instituciones políticas de la República romana.*
46. **S. Montero,** *La religión romana antigua.*
47. **J. Mangas,** *Augusto.*
48. **J. Mangas, F. J. Lomas,** *Los Julio-Claudios y la crisis del 68.*
49. **F. J. Lomas,** *Los Flavios.*
50. **G. Chic,** *La dinastía de los Antoninos.*
51. **U. Espinosa,** *Los Severos.*
52. **J. Fernández Ubiña,** *El Imperio Romano bajo la anarquía militar.*
53. **J. Muñiz Coello,** *Las finanzas públicas del estado romano durante el Alto Imperio.*
54. **J. M. Blázquez,** *Agricultura y minería romanas durante el Alto Imperio.*
55. **J. M. Blázquez,** *Artesanado y comercio durante el Alto Imperio.*
56. **J. Mangas-R. Cid,** *El paganismo durante el Alto Imperio.*
57. **J. M. Santero, F. Gascó,** *El cristianismo primitivo.*
58. **G. Bravo,** *Diocleciano y las reformas administrativas del Imperio.*
59. **F. Bajo,** *Constantino y sus sucesores. La conversión del Imperio.*
60. **R. Sanz,** *El paganismo tardío y Juliano el Apóstata.*
61. **R. Teja,** *La época de los Valentinianos y de Teodosio.*
62. **D. Pérez Sánchez,** *Evolución del Imperio Romano de Oriente hasta Justiniano.*
63. **G. Bravo,** *El colonato bajoimperial.*
64. **G. Bravo,** *Revueltas internas y penetraciones bárbaras en el Imperio.*
65. **A. Giménez de Garnica,** *La desintegración del Imperio Romano de Occidente.*



GRECIA

Director de la obra:

Julio Mangas Manjarrés
(Catedrático de Historia Antigua
de la Universidad Complutense
de Madrid)

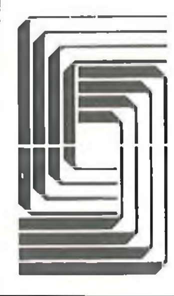
Diseño y maqueta:

Pedro Arjona

Los Berrocales del Jarama
Apdo. 400 - Torrejón
de Ardoz
Madrid - España
Tels.: 656 56 11 - 656 49 11
Depósito legal: M. 32.881-1988
ISBN: 84-7600-274-2 (Obra completa)
ISBN: 84-7600-272-6 (Tomo 16)
Impreso en GREFOL, S. A.
Pol. II - La Fuensanta
Móstoles (Madrid)
Pinted in Spain

EL MITO GRIEGO Y SUS INTERPRETACIONES

José Carlos Bermejo Barrera



Indice

I. El mito como problema: de la alegoría al sistema

Cuando un autor pretende estudiar el papel del mito dentro del ámbito de la historia griega se ve obligado a enfrentarse con una gran serie de dificultades que derivan tanto de la naturaleza de las fuentes de las que disponemos para su estudio como de las propias nociones y perjuicios presentes en la mentalidad del historiador. Y es que, en este caso, ocurre que el mito suele ser considerado como la pura negación de la historia, de la filosofía o de cualquiera de las ramas del saber. Solemos considerar como mítica o legendaria a una narración histórica que carezca de verosimilitud y pensamos que la filosofía, el pensamiento racional y su correlato, la ciencia, sólo comenzaron a hacerse posibles cuando la mente humana se vio liberada de las tinieblas de la superstición, la magia y el mito. Pero todos estos tópicos, enormemente difundidos, han comenzado a ser puestos en duda desde hace algún tiempo por parte de historiadores, antropólogos y estudiosos del mito y el pensamiento mítico en general, por lo que se impondrá comenzar nuestra tarea mediante el estudio histórico de las diferentes interpretaciones que se han ido elaborando en torno al mito.

Vamos a llevar a cabo a continuación un recorrido a lo largo de las sendas por las que fue discurriendo la exégesis del mito desde la propia Antigüedad Clásica hasta el momento actual. A través de él podremos observar con nitidez cómo se pueden perfilar claramente dos fases. En la primera de ellas se pretendió, simplemente, desvelar el secreto del mito, tratando de lograr el descubrimiento de una clave que permitiese comprender el enigma de unas narraciones, los mitos, que estarían caracterizadas por su falsedad y su falta de sentido. Mientras que en un segundo momento lo que se tratará de llevar a cabo es el análisis científico del problema histórico que plantea el estudio del pensamiento mítico.

1. El mito como error y como enigma

Fue en la propia Antigüedad griega cuando comenzó a desarrollarse la labor de explicación del mito concebido como un error y un enigma. Entre los primeros filósofos ya podemos observar cómo Jenófanes de Colofón, que pudo haber vivido entre el 570 y el 475 a. J. C., aproximadamente, llevará a cabo una dura crítica de los mitos tal y como aparecen plasmados en los poemas homéricos y de la cualidad que define a los dioses del Olimpo helénico, su antropomorfismo. Para Je-

nófanes era totalmente inaceptable que los dioses no siguiesen en su conducta las pautas de moralidad exigibles de los seres humanos, por lo que condenará a los adúlteros, mentirosos y ladrones habitantes del Olimpo homérico, por una parte. Y, en segundo lugar, tampoco podría aceptarse en modo alguno —en opinión del filósofo— que los seres divinos tomasen forma humana, pues, de ser ello así, las formas de los mismos variarían con cada cultura, con lo que desaparecería el atributo principal de la divinidad, que consiste en su superioridad intelectual con respecto a los hombres y en su carácter inmutable.

Jenófanes de Colofón: fragmentos (traducción: G. S. Kirk y J. Raven: *Los filósofos presocráticos*, Cambridge, 1966 (Madrid, 1969).

Frg. 11: «Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses cuantas cosas constituyen vergüenza y reproche entre los hombres, el robo, el adulterio y el engaño mutuo».

Frg. 16: «Los Etíopes dicen que sus dioses son chatos y negros y los tracios que tienen los ojos azules y el pelo rubio».

Frg. 15: «Si los bueyes, los caballos o los leones tuvieran manos y fueran capaces de pintar con ellas y de hacer figuras como los hombres, los caballos dibujarían las imágenes de los dioses semejantes a las de los caballos y los bueyes semejantes a las de los bueyes y harían sus cuerpos tal como cada uno tiene el suyo».

Frg. 23: «(Existe) un solo dios, el mayor entre los dioses y los hombres, no semejante a los mortales ni en su cuerpo ni en su pensamiento».

Frg. 24: «Todo él ve, él piensa y todo él oye».

Vemos, pues, cómo una de las primeras críticas del mito trae consigo su condena, basada en criterios de carácter moral y religioso. El mito es condenable porque oculta la esencia del verdadero dios y porque proporciona a los seres humanos falsos paradigmas por su conducta moral. Con ella se estableció uno de los principios que a lo largo de toda la Antigüedad Clásica y la Edad Media cristiana impedirían el estudio del mito, pero ese intento de explicación no constituirá un hecho aislado, sino que irá acompañado de algunos otros que considerarán el mismo problema desde perspectivas diferentes.

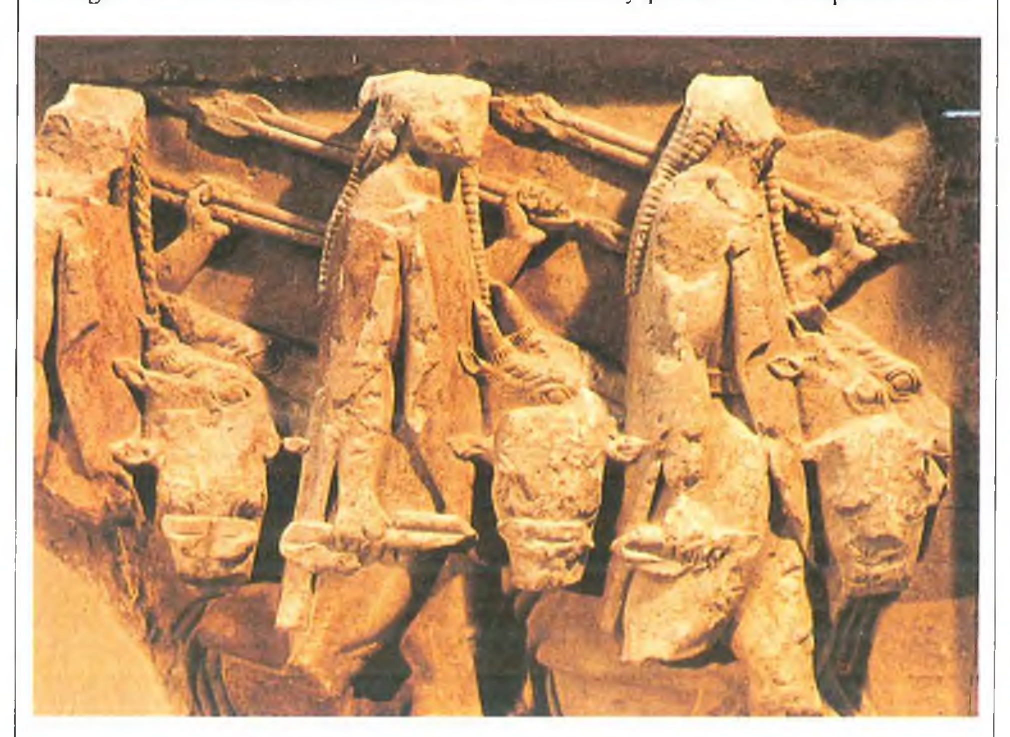
Ya a finales del propio siglo VI a. J. C., otro autor jonio, Hecateo de Mileto, nos dirá: «Así habla Hecateo de Mileto. Escribo estas historias tal y como me parecen verosímiles. Porque las historias de los griegos, tal y como se me aparecen ante los ojos, son múltiples e irrisorias» (Frg. I = F Gr Hist. 1 Fl [Jacoby]). El mito no será pues condenable desde el punto de vista moral ni en la defensa de la verdadera religión, sino desde un punto de vista que podríamos considerar algo así como racional. Hecateo no acepta los mitos, o por lo menos algunos de ellos, porque no los considera verosímiles, porque no cree que narren hechos plausibles, porque los considera en cierto modo como el producto de la mera fantasía. El mito es rechazado pues en nombre de lo que más tarde llegará a ser la historia —no en vano, Hecateo, uno de los *logógrafos* jonios, es considerado como el primero de los historiadores—, con lo que tendremos establecido el segundo de los paradigmas que la Antigüedad utilizará en su crítica del mito.

Pero tanto Jenófanes como Hecateo, y con ellos los demás filósofos presocráticos y los restantes historiadores, no llegarán a llevar a cabo una crítica radical del mito. Heráclito, por ejemplo, propone la condena y la expulsión de los poemas de Homero y Hesíodo, por considerarlos llenos de mentiras, pero seguirá hablando de Zeus, Hades, Dioniso y las Erinnias. Y Parménides, aunque afirma que lo único divino sería el Ser, nos narra cómo fue raptado por las hijas de Helios, el dios del Sol, las Helíades, que

tras un vuelo en carro, lo introdujeron en el reino del Ser, o lo que es lo mismo, en el mundo de la verdad. Entre los historiadores podremos observar cómo Heródoto se preocupará por la recopilación de mitos de todas las culturas que conoce, sin atreverse a considerarlos como radicalmente falsos, y Tucídides, el gran racionalista, no será capaz de prescindir al comienzo de su obra de la mítica figura del rey Minos para explicar la existencia de la más antigua de las talasocracias. Será necesario esperar hasta Platón para poder encontrarnos con una crítica de las tradiciones mitológicas que abarque todas y cada una de sus dimensiones.

El mito poseerá una enorme importancia en el proyecto filosófico de Platón, y en él actuará a dos niveles, acompañando a las dos formas fundamentales del pensamiento. Efectivamente, por una parte, podremos observar cómo Platón lleva a cabo una crítica totalmente radical del mito y el pensar mítico, por considerarlos como una inversión de la marcha que, desde el mundo de las apariencias hasta el de las ideas, ha de seguir el pensamiento justo. Y, por otro lado, nos encontraremos con que el propio filósofo inventa mitos y nos propone su uso como instrumentos para la difusión de las más profundas doctrinas filosóficas.

La crítica platónica del mito forma parte del proceso en el que este autor llegó a la condena de la poesía y el arte, y por ello su comprensión requerirá que consideremos a todos estos problemas como un conjunto. Para Platón, como para los griegos en general, hablar del mito es hablar de Homero. Los poemas homéricos, y la poesía épica en general, fueron en el mundo griego antiguo la expresión de todo un sistema de comunicación y de pensamiento.



Robo de bueyes por los Dioscuros
Metopa de un edificio de Sición (580-540 a.C.)

La poesía épica estuvo en Grecia indisolublemente unida a las formas de expresión y de comunicación de carácter oral. Compuesta y recitada por aedos y rapsodas, transmitida de boca en boca y en el ámbito de las familias de estos recitadores profesionales, la poesía constituirá una auténtica enciclopedia en la que todo el mundo podía encontrar ejemplos de todas las ramas del saber. Homero nos ofrece numerosas descripciones de los diferentes aspectos del mundo físico, tanto en sus vertientes geográfica como astronómica, zoológica, etc., y en sus poemas modernos podemos hallar gran cantidad de ejemplos y paradigmas de conducta moral, en lo que se refiere al tratamiento de los huéspedes, a la fidelidad conyugal, al compañerismo entre guerreros, a las relaciones de amistad, paternidad..., ningún aspecto del mundo o de la vida había quedado lejos de alguna de las reflexiones de ese hipotético poeta ciego.

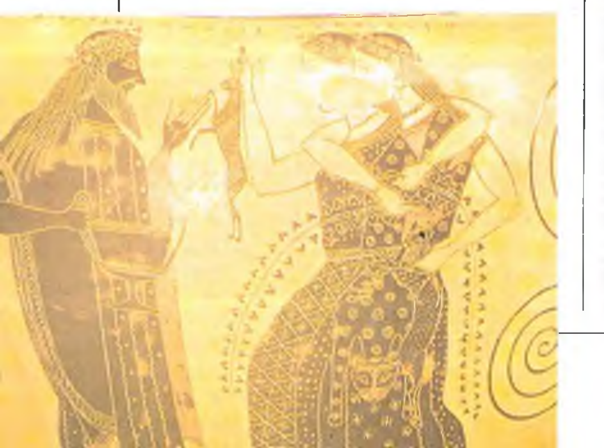
Si todo estaba en Homero, era lógico que los rapsodas, como ese Ion, al que Platón critica en uno de sus diálogos, se considerasen como los depositarios de todas las ramas de un saber que debía de constituir la base de la educación de todos los helenos, como los auténticos educadores del pueblo griego. Y ello no podía dejar de chocar con los propósitos pedagógicos y políticos del proyecto filosófico platónico.

Platón: *Ion,* traducción de la edición de E. Lledó Iñigo: *Platón: Diálogos I,* Madrid, 1982.

«Pero, de hecho, oh Ion, si dices la verdad cuando afirmas que es por una técnica y una ciencia por lo que eres capaz de ensalzar a Homero, eres injusto, sin embargo; porque, asegurando que sabes muchas y bellas cosas sobre Homero y diciendo que me las vas a mostrar, te burlas de mí y estás muy lejos de mostrármelas, y ni me quieres indicar cuáles son los temas sobre los que tú estás versado, a pesar de que te lo ruego insistentemente, sino que, como Proteo, tomas todas las formas y vas de arriba abajo, hasta que, por último habiéndoteme escapado, te me apareces como general, por no mostrarme lo versado que estás en la ciencia de Homero. Si, como acabo de decir, eres experto en Homero, y, habiéndome prometido enseñarme esta técnica, te burlas de mí, entonces cometes una injusticia; pero si, por el contrario, no eres experto, sino que, debido a una predisposición divina y poseído por Homero, dices, sin saberlas realmente, muchas y bellas cosas sobre este poeta —como yo he afirmado de ti—, entonces no es culpa tuya. Elige, pues, por quién quieres ser tenido, por un hombre injusto o por un hombre divino.»

Platón llevará a cabo una condena de Homero y la poesía por dos tipos de razones. En primer lugar, porque la poesía es patrimonio del pueblo. La recitan los rapsodas, pero también es conocida, en forma de narraciones míticas, por las madres, nodrizas y abuelas, que la inculcan a los niños en su más tierna infancia, imprimiendo en sus almas una impronta que perdurará a lo largo de toda su vida. La mitología es, pues, incontrolable, se transmite como un murmullo a lo largo de toda la ciudad y, sembrando temores e inculcando esperanzas, actúa como móvil de la conducta de los ciudadanos. No será pues posible construir una ciudad basada en la justicia, tal y como Platón propone en las *Leyes* y la *Republica* si el filósofo o filósofos gobernantes no pueden controlar los mitos, si no son capaces de for-

Dionisos y las Ménades
Pintura sobre un ánfora
(mediados del siglo VII a.C.)
Biblioteca Nacional, París



jar unos nuevos mitos que puedan sustituir a los de Homero.

Pero es que el mito, además de ser un peligro político y moral potencial, es nocivo porque —y ello es lo más importante— constituye un tipo de conocimiento erróneo e incluso perverso. Es sabido que para Platón el conocimiento es un proceso en el cual los hombres deben ir recordando las ideas puras mediante un largo proceso de abstracción y ascesis que les permita irlas liberando progresivamente de sus apariencias sensibles. Conocer es caminar de la apariencia hacia la verdad de la idea. Por ello, si, como ocurre en los casos del *sofista,* el *artista* y el *poeta,* nos dedicamos a crear un mundo de apariencias, mediante la ficción poética, pictórica o retórica, no sólo nos desviamos del camino de la verdad, sino que lo estaremos recorriendo en un sentido inverso. Las ficciones míticas, las representaciones figuradas y los dicursos verosímiles, pero falsos, serán, pues, reprensibles, y deberán ser sustituidos por unos mitos enraizados en la filosofía, por un arte que exprese los conceptos y por una dialéctica que sea una mayeútica, es decir, un arte de dar a luz la verdad.

Platón justificará, pues, la creación de los mitos, pero esa creación ha de ser obra de los filósofos, que elaborarán esas narraciones como *alegorías* que permitan explicar a la multitud unas verdades filosóficas que, por su profunda naturaleza, el pueblo es incapaz de comprender. A partir de ahora habrá que distinguir entre mitos falsos, portadores del error y, por lo tanto, condenables, y auténticos o verdaderos mitos, que serán los que han de crear los filósofos. Basándonos en esta distinción, podríamos vernos obligados a pensar que en Platón no hay una crítica radical del mito; sin embargo, ello sería erróneo. Nuestro filósofo será quien establezca definitivamente un abismo entre los dos términos, *mythos* y *logos,* que en un principio en griego significaban lo mismo, relato, discurso, concepto. Después de Platón, el mito, reducido a mera narración, dejará de estar enraizado en la verdad —si es auténtico mito— o disfrutará del pálido reflejo de la misma que el *logos* puede trasvasarle a través de la alegoría.

El siglo IV verá en Grecia el desarrollo sistemático de libros y del comercio del mismo. Tras Platón, el mundo griego comenzará a ser —al menos en sus estratos cultos— un mundo de lectores. El desarrollo de la filosofía, que paradójicamente en ese filósofo se lleva a cabo en la forma oral de diálogo, irá indisolublemente unido al de las escuelas filosóficas y al del libro. Homero y la poesía serán por ello condenados, además de por todo lo dicho anteriormente, por pertenecer al ámbito de la oralidad, que coincidirá con el de la cultura popular y en el que se considera como imposible el florecimiento del conocimiento filosófico. El mito homérico quedará, pues, de ahora en adelante perfectamente delimitado dentro del pensamiento antiguo. A partir de ahora podremos empezar a hablar ya de mitología, porque el concepto se halla presente, por vez primera, en el pensamiento griego, y porque todos los elementos de la consideración clásica del mito se hallarán ya presentes en este momento.

Recapitulemos. Habíamos visto cómo las primeras críticas del mito lo consideraban fundamentalmente como un error, ya fuese en el sentido moral y religioso, como en el caso de Jenófanes, o en el sentido racional, como en Hecateo. Platón asumirá esos aspectos del mito, en tanto que establece que, efectivamente, es falso filosóficamente y que puede conducir al extravío de la acción moral y la perversión de la auténtica religión. Pero dará a su crítica una mayor profundidad al añadir a la condena de esos errores la condena de todo un sistema de pensamiento, el mítico, hasta entonces no concebido todavía de ese

modo, y de todo un mundo y un sistema de comunicación: el mundo de la oralidad, de los rapsodas y los aedos, el mundo de Homero. Y al oponer a ese mundo un nuevo reino de la verdad que se plasma en la escritura filosófica y el libro, que mora en la escuela de los filósofos y que se aleja del pueblo.

Pero es que además Platón, al considerar el mito como alegoría, abre la vía de lo que será una nueva consideración del mito durante la época clásica y helenística, y a lo largo de la historia del Imperio Romano. Veamos en qué consistió.

Casi ningún filósofo de la Antigüedad se atrevió a prescindir totalmente del mito tradicional, tal y como estaba expresado fundamentalmente por Homero, del mismo modo que, por esa misma razón, fuese cual fuese la opinión de los filósofos, la mayoría de ellos nunca dejaron de recomendar la participación en los actos de culto de la religión de la ciudad, fundamentalmente en los sacrificios. ¿Cómo conciliar, pues, esta postura con los argumentos anteriormente expuestos? Evidentemente a través de la alegoría. Del mismo modo que el filósofo puede inventar mitos para exponer su doctrina, también cabe la posibilidad de considerar que los antiguos poetas hubiesen expuesto una profunda reflexión filosófica en forma poética, por ser ésta la única que podían comprender sus contemporáneos. Es posible, pues, que todos los poemas homéricos no hubiesen sido más que un *haz de alegorías* que ocultase profundos conocimientos de todo tipo, y por ello, y de ser esto así, tal y como empezó a considerarse la labor filosófica, sería un poco la inversa de la propuesta por Platón: no el tramar alegorías para exponer las verdades profundas, sino el buscar las verdades profundas bajo el manto de las alegorías.

El método alegórico será utilizado por todos los escritores helenísticos y romanos, ya sean geógrafos o historiadores, filósofos o naturalistas, y mediante él será posible convertir al mito en manifestación simbólica de tres tipos de verdades:

a) Históricas.
b) Naturales.
c) Morales.

Estas tres vías serán seguidas por diferentes autores. En la primera de ellas cabe destacar la figura de Euhemero de Mesenia, autor de una novela en la que pretendía demostrar la existencia de una remota isla en la que una antiquísima inscripción relataba los hechos de los antiguos dioses: Cronos y Zeus como acontecimientos históricos remotos. Los dioses, pues, no serían más que antiguos hombres, a los que sus descendientes rendirían culto por haber sido sus antiguos reyes, o por haber beneficiado a la Humanidad con los descubrimientos que hicieron posible la vida civilizada, como la agricultura, las leyes, etc. Para los autores de esta tendencia, el mito será, pues, *una especie de historia* expuesta en forma alegórica.

Porfirio: *De Styge,* apud Estobeo: *Ecl. phys.* II, págs. 14, 10 (Wachsm):

«El pensamiento del poeta no es, en contra de lo que pudiera parecer, fácil de entender. Si todos los antiguos expresaron en forma enigmática lo que se refiere a los dioses y los daimones, Homero veló todavía de un modo más profundo que los demás su pensamiento en estas materias. No habla directamente, sino que utiliza lo que cuenta para presentar la doctrina profunda. De todos aquellos que intentaron descifrar las alegorías homéricas es el pitagórico Cronio el que parece haberlo hecho de la forma más válida; sin embargo en muchos casos también recurre a otros autores para hacerlos concordar con las doctrinas propuestas, cuando no puede adaptar los pasajes de Homero, y más que adaptar sus tesis a los relatos del poeta, trata de aproximar al poeta a la dirección de su propio pensamiento.»

La segunda dirección tratará de buscar en las luchas de los diferentes personajes mitológicos la expresión del conflicto entre distintas fuerzas físicas. Seres impetuosos como los centauros serán la expresión simbólica de los torrentes y su violencia física, y los dioses serán expresión de los elementos primordiales.

Eustacio: *Ad. Hom. Odis.*, 1503, 7 y ss.:

«Algunos transforman (esta narración sobre) Proteo en una alegoría de la materia primitiva, alegoría erudita, claro está, pero que apenas concuerda con la materia en cuestión. Dicen que Proteo es la materia primitiva, receptora de formas, que no es, en acto, ninguna de esas formas, sino que es todas ellas en potencia. Evidentemente, son los elementos los que simbolizan el *fuego* (¿el león?), el *agua*, el dragón que ama la *tierra*, y el árbol con copa que hiende el *aire*. Y no sólo los elementos, sino también los animales, y todas las otras cosas que están en el mundo.»

Y, por último, la tercera vía consistirá en buscar en las aventuras de los personajes mitológicos como Ulises una expresión de la lucha del hombre con todos los vicios que corrompen a la Humanidad, o en los combates de Heracles el enfrentamiento del hombre virtuoso con los placeres del mundo material.

Estos tres modos de exégesis alegórica, independientemente o de un modo combinado, pasarán a constituir la clave para descifrar los errores del mito, que ahora pasarán a ser considerados simplemente como enigmas a resolver. Los autores paganos aplicarán estos métodos por convicción propia y porque fueron conscientes de la necesidad que había de defender los cultos de la ciudad griega o el estado romano, puesto que servían como elementos de cohesión social y política. La exégesis del mito iba, pues, acompañada durante la Antigüedad Clásica de un profundo respeto a la tradición y del mantenimiento de las formas del culto. Pero a esta situación vendría a añadir un elemento más la difusión de una nueva religión: el cristianismo.

Deméter y Perséfone
(Eleusis, siglo V a.C.)



2. Entre el cristianismo y la tradición clásica. La exégesis mitológica en la Europa medieval y moderna

2.1. El mundo medieval

La difusión del cristianismo no supuso, en un principio, el enfrentamiento de los creyentes con la tradición literaria clásica. En el Mundo Antiguo la educación se basaba fundamentalmente en el conocimiento de la literatura, y más concretamente de Homero, en el caso griego, y Virgilio, en el mundo romano. Antes de saber leer, un niño griego ya habría tenido que aprender de memoria oralmente los poemas homéricos y, por lo tanto, el conocimiento de la mitología constituía una parte fundamental de la educación. Era imposible el cultivo de cualquier género literario sin poseer un conocimiento de los personajes mitológicos y de las escenas de la mitología que proporcionaban ejemplos de situaciones de todo tipo: amorosas, heroicas, políticas o forenses que necesariamente debían citarse.

A partir de la Epoca Helenística comenzarán a aparecer un nuevo tipo de libros en el que se resumen y se sistematizan las historias y genealogías divinas y heroicas para facilitar su aprendizaje, e incluso habrá autores que, como el latino Higinio, elaboren catálogos de «los que se hicieron inmortales, siendo mortales», «los que mataron a sus hijas», «las que se suicidaron», «los que se comieron a sus hijos en un banquete», con el fin de dar ya listas de nombres para cuando fuese preciso citar uno a la hora de poner un ejemplo de un hombre pío, un padre indigno o una mujer cobarde.

Si la mitología era una parte de la educación, y los cristianos, a partir de san Pablo, decidieron asimilar la *paideia* griega, y hacer compatible su religión con la enseñanza de los, para ellos, mejores de los filósofos paganos, estaba claro que no podrían rechazar de plano todas las historias contadas por Homero. El camino era muy fácil, los propios paganos ya se lo habían abierto; los mitos no eran más que alegorías de verdades físicas, morales o históricas. Podían ser aceptados, pero lo que no debía hacerse es tomarlos al pie de la letra, del mismo modo que no se debían practicar los cultos a esos supuestos dioses, negándose, sobre todo, a ofrecerles sacrificios.

Hay, pues, una gran continuidad, pero también se ha introducido un corte, en tanto que los dioses tradicionales ya no son el sostén de la ciudad, y en tanto que la ausencia del culto reduce su realidad a la de una ficción que progresivamente se irá reduciendo a los límites de la imaginación de los eruditos. Pero esa ficción, a pesar de todo, seguirá siendo muy importante, y un ejemplo de ello lo tendremos en uno de los momentos en los que el conflicto entre el paganismo y el cristianismo alcanzó una intensidad muy notable: el reinado del emperador Juliano, en el que éste decidió prohibir que los cristianos enseñasen a Homero en las escuelas, es decir, que enseñasen, porque no creían en la existencia de lo que estaban enseñando.

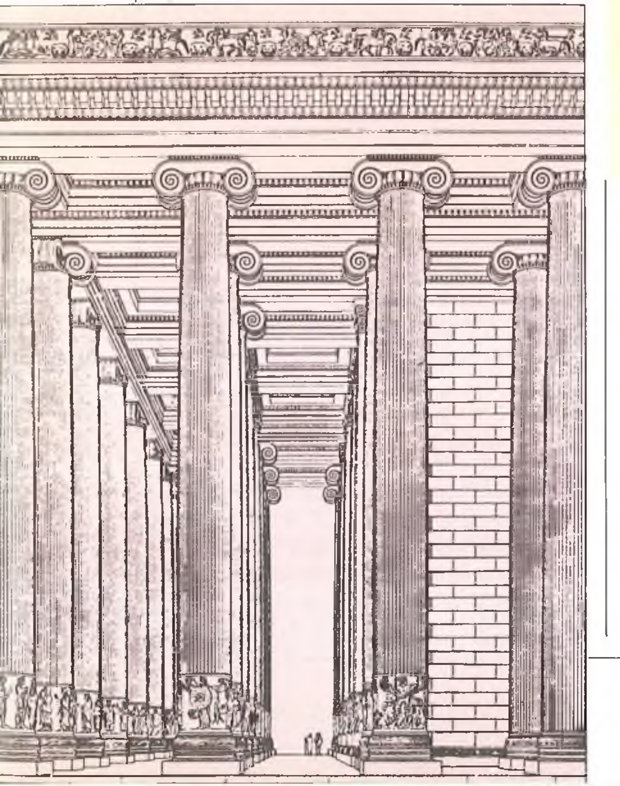
Los cristianos protestaron contra la medida, ya que su consecuencia sería la de reducir el cristianismo a una religión de bárbaros iletrados. Juliano tenía parte de razón; quizá fuese necesario imponer la coherencia, pero los cristianos tampoco estaban desasistidos de ella, ya que ni ellos ni los paganos creían que todo lo que enseñaban tuviese que ser literalmente cierto.

Mitología y cultura clásica no fueron, pues, en un principio más que las dos caras de una misma moneda, pero la caída del Imperio Romano y la decadencia de la tradición clásica trae-

rían como consecuencia un cambio en la consideración de los dioses paganos que iría a configurar una parte del tratamiento altomedieval del problema. Los dioses de los gentiles volverían a ser tomados en serio.

Será san Agustín quien en su *Ciudad de Dios* equipare a los dioses del paganismo con los demonios del cristianismo o con las almas de los difuntos y quien considere a las religiones paganas como una caída desde una verdadera religión primigenia en una serie de falsas formas de creencia y culto que deben ser abolidas a partir de la llegada de Cristo. Los dioses de la Antigüedad no deberán ser tomados como alegorías, sino como manifestaciones indudables del poder del demonio. Volverán a poseer de nuevo una existencia plena, pero una existencia que nos debe llevar a ver tras ellos la auténtica realidad de los demonios.

El Artemisión de Efeso
Mediados del siglo VI a.C.
(Según reconstrucción de Krischen)



La Ciudad de Dios: II, 10

«Dicen nuestros adversarios en su defensa que todo lo dicho contra sus dioses son falsedades e invenciones. Pues bien, esto agrava aún más su perversidad desde el punto de vista de una auténtica piedad. Y con respecto a la malicia de los demonios, ¿hay algo más redomado, algo más astuto para hacer caer en la trampa? Si se lanza una calumnia contra un jefe de Estado honrado y capaz, ¿no es tanto más despreciable cuánto más alejado de la verdad y contrario a su conducta? ¿Qué tormento sería proporcionado cuando es a un dios a quien se hace tan abominable y tan alta injuria?

Pero los espíritus malignos, que para ellos son dioses, permiten a los hombres atribuirles fechorías, incluso no cometidas por ellos, mas a condición de que sus almas se dejen envolver por estas creencias como por una red, y así arrastrarlos consigo al suplicio que les está destinado. O también puede que algunos hombres hayan cometido estos crímenes y se gocen en ser tenidos por dioses, ellos que se regodean en los humanos errores, y con esta intención se proponen a sí mismos como dignos de culto, con mil ardides dañinos y engañosos. Puede también que tales vilezas no hayan sido cometidas por hombre alguno, pero de buen grado estos espíritus taimados aceptan el que se inventen cosas semejantes de las deidades. Así se cometerán tales atrocidades y torpezas, azuzadas por el ejemplo de una autoridad tan competente como ésta, bajada del mismo empíreo.»

La postura de san Agustín supondrá el rechazo de la tradición clásica y animará el desprecio hacia la mitología y su estudio en los comienzos de la Edad Media. Pero la identificación entre cultura y mitología será tal que los diversos renacimientos de esa época llevarán a la par el impulso de los conocimientos, ahora ya meramente eruditos de los dioses paganos, que comenzarán a ser admitidos bajo una pátina de moralización, que no hará más que continuar con la interpretación alegórica clásica.

Los dioses de la Antigüedad serán considerados como representación

de hombres o hechos de antaño, como señala san Isidro, y su *historia* mítica será hecha concordar con la historia de la Antigüedad y con la versión bíblica del pasado. Del mismo modo, los mitos clásicos serán reducidos también a fenómenos *físicos,* ya sea de naturaleza astrológica o meramente terrenal, y el desarrollo del conocimiento astrológico impulsará la interpretación simbólica de esos dioses, a los que se atribuye una relación con los temperamentos, los humores y los demás elementos que intervienen en la configuración de los horóscopos.

La misma continuidad se mantendrá en la *tradición moral,* que, al igual que en la Antigüedad pagana, tratará de obtener ejemplos de virtud en los personajes míticos, y en una nueva tradición, la *enciclopédica,* que sintetiza las tres anteriores y que tiende cada vez más a considerar la mitología pagana como la expresión de una sabiduría filosófica muy profunda, superior incluso a la cristiana.

Para esta última tradición el cristianismo debe ascender hacia la búsqueda de verdades teológicas, como el misterio de la trinidad, ocultas bajo el manto de los mitos paganos, y la búsqueda de esas verdades llevará, ya en el Renacimiento y en el caso, por ejemplo, del neoplatonismo florentino, a proponer una revitalización del cristianismo gracias a la profundización en los aspectos espirituales más elevados de la tradición pagana.

El florecimiento de los estudios clásicos en la época renacentista será uno de los factores que impulsen el estudio de la mitología. Pero el conocimiento de la misma continuará poseyendo todavía ciertos puntos en común con la utilización medieval de los mitos, puesto que las figuras y los personajes de la tradición mítica serán utilizados como *emblemas* en el arte. Cada personaje pasará así a convertirse en un símbolo más o menos estereotipado dotado de un contenido fijo. Estamos en el mismo caso que en la Edad Media, el mito continúa funcionando como alegoría. La diferencia consistirá en que en estos momentos se poseerá un conocimiento mucho más minucioso de los mitos clásicos, gracias, no, y en contra de lo que pudiera parecer, al contacto directo de las fuentes clásicas, sino a la profundización, como ocurre en el caso de Boccacio y sus «Genealogías de los dioses paganos», en los propios textos enciclopédicos medievales.

2.2. El mito y el Nuevo Mundo

Dos serán los hechos que traerán como consecuencia el desarrollo de nuevos planteamientos en torno al estudio de la historia y el hombre, y, en consecuencia, en lo que se refiere al estudio del mito, a partir del siglo XVI, a saber: el despertar de las conciencias «nacionales» y el descubrimiento de América y el contacto con el indio americano.

La aparición de las grandes monarquías europeas trajo como consecuencia la implantación de las *lenguas nacionales,* que pasaron a ser consideradas como un instrumento de gobierno indispensable por parte de los monarcas. Habrá que fijar su uso e imponerlo, como en el caso de Francisco I en Francia, pero también habrá que preguntarse por su origen, confrontando la única tradición escrita acerca de este problema, la tradición bíblica. La Biblia, en efecto, nos proporciona una explicación de la diversidad de los lenguajes mediante la leyenda de la Torre de Babel. La leyenda será aceptada y no planteará, en principio, mayor problema. Donde surgirá el interrogante será en torno al problema de la determinación de la lengua primordial. Es decir, se trata de saber qué lengua habrían hablado los hombres antes de la destrucción de esa Torre por parte de Dios.

La solución más fácil consistía en considerar al hebreo, por ser la lengua más antigua, dentro de la tradición jú-



Diosa Hera
(Olimpia, 620-580 a.C.)

deo-cristiana, como la lengua primordial. Pero se esbozaron todavía otras muchas soluciones. Así, por ejemplo, se podía intentar sustituirlo por otra lengua de carácter primigenio, como, por ejemplo, el galo, en el caso de Francia. O, mezclando la Biblia con la tradición clásica, buscar en el egipcio y en la cultura jeroglífica las huellas de ese lenguaje original.

El mundo egipcio poseerá una gran transcendencia en el mundo europeo culto del siglo XVI gracias al descubrimiento del *Corpus Hermeticum,* conjunto de textos griegos y latinos de los primeros siglos de nuestra era que recogen las revelaciones del dios Hermes Trismegisto («tres veces grande»), síntesis del Hermes griego con el egipcio Thoth. Siguiendo a esos textos se consideraba la revelación de este dios como más antigua que Homero, y, por lo tanto, como la representación de la más antigua sabiduría humana. Grecia y Egipto, envueltos en el aura mistérica propia de la tradición religiosa gnóstica, en la que se inscriben estos textos, aparecerán como la manifestación de las más primitivas etapas de la historia humana, mezclados, además, con la propia tradición bíblica, por supuesto. La tradición hermética, vinculada al desarrollo del neoplatonismo florentino —lo que es lógico si tenemos en cuenta que ya en la Antigüedad neoplatonismo y gnosticismo estuvieron estrechamente vinculados— se plasmará en el pensa-

miento de autores como Giordano Bruno y se llegará a constituir una de las corrientes filosóficas más importantes del siglo XVI, en el que los mitos reinterpretados a través de ese complejo conglomerado de alegorías filosóficas continuarán desempeñando un papel muy importante.

Pero los finales del siglo XVI verían el desarrollo de una revolución filológica cuando se demostró que el *Corpus Hermeticum* no era el texto más antiguo de la tradición literaria griega, sino que ese lugar le correspondía a Homero. Al ocupar este poeta el lugar de Hermes Trismegisto se desvaneció el sueño de la hermandad greco-egipcia y el sutil juego de enlaces entre Egipto-Grecia y la Biblia. La antigüedad más remota quedaba en cierto modo secularizada con Homero, y en ella más tarde centrará su atención Giambatista Vico.

Siendo ello así volverían a quedar como candidatos a la lengua originaria, o bien el hebreo y la tradición bíblica tomada en su sentido literal, o bien las lenguas nacionales, que en último término, como en el caso del galo, quedarían en cierto modo equiparadas a las lenguas de los salvajes. En este último caso asistiremos a la aparición de un cambio que poseerá una enorme importancia, puesto que el encuentro con el salvaje supondrá la introducción del problema de la diversidad de las culturas.

Uno de los efectos del descubrimiento de América fue que obligó a los europeos a plantearse una serie de problemas en torno al problema del origen del hombre y a la evolución de las sociedades. De acuerdo con la tradición cristiana, todos los hombres tenían que descender de Adán y Eva y haberse dispersado por la tierra a partir de la destrucción de la Torre de Babel. Y de acuerdo con esa misma tradición, Cristo habría venido al mundo a salvar a toda la Humanidad. Si los «indios desnudos» eran hombres, cosa de la que se dudó, ¿cómo habían llegado a América? ¿Qué apóstol tendría que haber estado encargado de evangelizarlos? ¿Por qué permanecían en el salvajismo?

Naturalmente, las respuestas a estas preguntas fueron enormemente variadas. Se negó la humanidad a los salvajes, se los alabó como modelo de virtudes y se los consideró como portadores de todos los vicios, y los teólogos no cesaron de especular. Pero se teorizase lo que se teorizase, los «indios desnudos» estaban ahí y el contacto con sus culturas hará cuajar, ya no a nivel teológico, sino a nivel general, dos posturas. La primera de ellas fue de *rechazo de las culturas* primitivas. Los indios eran antropólogos, como dirá Hans von Standen, autor de un «best seller» del siglo XVI, en el que este mercenario alemán narra su estancia entre una supuesta tribu de caníbales, y moralmente perversos. Debían ser convertidos a la verdadera fe, educados, corregidos y disciplinados. Su cultura era idólatra y sus mitos una muestra de la perversión moral y del sinsentido. Estamos, pues, de nuevo ante el *mito como error y desviación,* y ante el *mito como huella de salvajismo o barbarie.* Pero ahora ese mito ya no será, como en Grecia, una parte de nuestra propia cultura, sino una de las características de las culturas de los otros, de los demás.

Tenemos ahora ya fijada una de las posturas dominantes de la cultura europea frente al mito. Sus características serán: a) el considerarlo como algo extraño, ajeno a la propia, y, por lo tanto, verdadera cultura; b) el considerarlo como un error a nivel de conocimiento: el mito es una falsa ciencia o una filosofía equivocada, y c) el tomarlo como una fuente de perversión moral. Del siglo XVI al siglo XX toda una serie de interpretaciones del mito se basarán en este paradigma. Pero junto a él también se irá desarrollando, como es lógico, otro de signo totalmente opuesto.

Una cultura se autoafirma en un

período de expansión, como lo será el siglo XVI, y un autor, si se halla conforme moral, política y vitalmente con su mundo tiende igualmente a afirmarse a sí mismo y a valorar a su entorno. Pero si lo que ocurre es lo contrario, entonces se buscarán fuera de los ambientes culturales propios los modelos de sociedad y pensamiento a seguir. De este modo, ya en el propio siglo XVI algunos autores como Bernardino Sahagún, Bartolomé de las Casas y Jean de Lery, comenzaron a contraponer la ambición de los conquistadores y el desinterés por los bienes materiales de los indios, la maldad de la sociedad europea y la inocencia de los salvajes, y de este modo comenzarán a contemplar a los salvajes positivamente, y a indicar que en sus culturas y en sus mitos hay una verdad que es posible aceptar porque puede ser válida para la vida y porque no se halla totalmente disociada de las verdades cristianas. Ni que decir tiene que esta orientación será minoritaria, tanto a nivel teórico como en sus aplicaciones prácticas, ya que en ese siglo se producirá el etnocidio y la sumisión del indio americano.

Una vez fijadas estas dos posturas en el siglo XVI continuarán en vigor durante el próximo siglo, en el cual el hecho más destacable consistirá en el florecimiento del neoplatonismo renacentista a través de la obra del padre jesuita Atanasio Kircher, que volverá a poner en vigor en el mundo católico la interpretación alegórica de los mitos del *Corpus Hermeticum*, desde ahora abandonados y considerados como de interés secundario en la Europa protestante. Pero esta situación irá a sufrir un profundo cambio en el siglo XVIII.

2.3. Mitología e Ilustración

El desarrollo del racionalismo durante el siglo XVIII estará preñado de consecuencias en lo que al tratamiento de los mitos se refiere, puesto que el mito, que seguirá siendo considerado como el modelo de toda irracionalidad, no podía dejar de plantear serios problemas a los «filósofos».

La Ilustración llevará a cabo a todos los niveles una crítica radical de todos los elementos irracionales que impiden el progreso de la sociedad y el desarrollo del espíritu humano, por considerar que la liberación del individuo va a la par a lo largo de la Historia con el incremento del conocimiento racional o científico. Naturalmente, el mito tenía que entrar dentro de esa crítica, puesto que, continuando con una de las tradiciones establecidas en el siglo XVI, pero que hallaba sus raíces en la propia Antigüedad Clásica, el mismo era considerado como un falso saber o una falsa ciencia.

Los ilustrados tratarán de separar el mito de la religión. Considerarán como aceptable únicamente la religión filosófica o religión racional, en el caso de Kant, o natural, en el caso de David Hume, y criticarán las supersticiones populares como productos de la superchería sacerdotal. Los clérigos serían, en opinión de Voltaire, que en este caso también recogerá una tradición clásica, hábiles urdidores de mentiras que tendrán como finalidad el sometimiento del pueblo a un estado de sumisión política e ignorancia filosófica. La religión estatutaria, basada en el cumplimiento de normas y preceptos y sostenida por un clero, pasará a ser considerada como similar a la idolatría y al fetichismo.

Inmanuel Kant: *La religión dentro de los límites de la mera razón,* 1793 (traducción: F. M. Marzoa, Madrid, 1969):

«Quien pone por delante la observancia de leyes estatutarias, que necesitan de una revelación, como necesaria para la Religión, y no sólo como medio para la intención moral... ése transforma el servicio de Dios en un mero *fetichismo*. En esta distinción consiste la verdadera *Ilustración*, de este modo el servicio de Dios se hace un servicio libre, por lo tanto, moral.» (Pág. 175.)

«El *clericalismo*, es, pues, la constitución de una iglesia en cuanto en ella rige un *servicio de fetiches*, lo cual se encuentra en todas partes donde la base y lo esencial no lo constituyen principios de la moralidad, sino mandamientos estatutarios, reglas de fe y observancias.» (Pág. 176.)

«El *clericalismo* sería, pues, en general el dominio usurpado de la espiritualidad sobre los ánimos mediante el hecho de que ella se diese la consideración de estar en la posesión exclusiva de los medios de gracia.» (Pág. 194.)

Inmanuel Kant: *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime,* 1764 (Traducción, Madrid, 1946):

«Los negros de Africa carecen por naturaleza de una sensibilidad que se eleve por encima de lo insignificante. El señor Hume desafía a que se le presente un ejemplo de que un negro haya mostrado talento, y afirma que entre los cientos de millares de negros transportados a tierras extrañas, y aunque muchos de ellos hayan obtenido la libertad, no se ha encontrado uno solo que haya imaginado algo grande en el arte, en la ciencia o en cualquier otra cualidad honorable, mientras entre los blancos se presenta frecuentemente el caso de los que, por sus condiciones superiores se levantan de un estado humilde y conquistan una reputación vigorosa.» (Pág. 79.)

«Los negros son muy vanidosos, pero a su manera, y tan habladores que es preciso separarlos a golpes.» (Página 79).

Así pues, dentro de la filosofía ilustrada, el mito y el salvaje quedarán confinados en un ámbito que es preciso superar mediante la educación, puesto que constituye únicamente un estadio meramente negativo en la historia humana. Los ilustrados equipararon, en cierto modo, a los salvajes y sus mitos con el dominio de las religiones cristianas, contra las que lucharon, y por ello el máximo desarrollo de su filosofía, en tanto que llevaba consigo una fuerte crítica de las tradiciones religiosas y del poder del clero, tuvo que eliminar al mito como objeto digno de consideración.

Es sabido que el protestantismo favoreció más que el catolicismo el desarrollo de la filosofía ilustrada. Será precisamente por este motivo por lo que curiosamente sean dos autores católicos, el padre jesuita J. Laffitau y Giambatista Vico, quienes durante el siglo XVIII desarrollen una nueva consideración del mito.

Vio este siglo cómo se incrementaba el conocimiento antropológico de las poblaciones americanas, e incluso africanas, como ha señalado Michéle Duchet. Un buen conocedor de los indios de Norteamérica, el padre Laffitau, abrirá una nueva vía de investigación al comparar las costumbres de los salvajes americanos con las de los primeros tiempos, tal y como eran conocidas por la Biblia y, sobre todo, por la tradición clásica griega. La comparación del Nuevo Mundo y la Antigüedad Clásica ya se había venido desarrollando en los siglos precedentes, cuando, por ejemplo, algunos cronistas pretendieron descubrir en el actual Brasil las Amazonas de la mitología, y cuando un conquistador bautizará a un conocido río precisamente con ese nombre, pero de una forma meramente episódica. Laffitau llevará a cabo una comparación sistemática y deducirá a partir de ella la existencia de un proceso evolutivo en la especie humana —concordando en ello con los filósofos ilustrados— en el que el salva-

jismo adquiere un *sentido* —al contrario de lo que ocurre en la Ilustración— como una fase necesaria del desarrollo de la historia humana.

El mito es, pues, rescatado de las tinieblas de la irracionalidad y el error y adquiere un valor propio como una forma de conocimiento necesaria en una determinada etapa de la historia de la Humanidad en la obra de Laffitau. G. Vico desarrollará paralelamente una consideración del mito en este mismo sentido, y por ello, al igual que ocurrió con la obra de Laffitau, no conocerá el éxito en su propio siglo, sino en una época posterior.

Centauromaquia
(570-560 a.C.)
Pintura sobre el «Vaso François»



Es autor Vico de la más original y profunda concepción del mito de todo el siglo XVIII. En su opinión, en la más primitiva fase de la historia de la Humanidad los hombres habrían desarrollado una sabiduría poética. El mito, pues, contiene principios auténticamente racionales, y debe ser estudiado con un método totalmente nuevo, con una *Ciencia Nueva* que este autor nos ofrece en su obra de este título.

Profundizando en la separación entre el reino de la naturaleza, regido por leyes físicas y que debe ser estudiado de modo racional, y a ser posible matemático, y el mundo del hombre, Vico propone el desarrollo de una ciencia diferente que dé cuenta de la evolución social —o jurídica— y espiritual de la humanidad. Siguiendo esa vía, llega a la conclusión de que el pensamiento mítico no es el producto del engaño de los demonios o los malos espíritus, ni la consecuencia del error y la mentira, sino el producto de una cualidad humana: la *imaginación,* que posee una naturaleza específica y que por ello difiere de la razón.

Las verdades del mito no deben ser, pues, reducidas a contenidos meramente racionales, porque la imaginación posee su propia lengua y su verdad específica, que nos permite conocer toda una serie de ideas de carácter metafísico y religioso.

Pero es que el mito constituye, además, una fuente primordial para el estudio de las primeras etapas de la historia humana, para el estudio de la época teológica. Vico asienta el estudio del mito en el de las instituciones de las épocas remotas y en el análisis de los acontecimientos históricos, y al obrar de este modo reivindica el estudio de los orígenes de la historia humana, partiendo de unas fuentes históricas específicas —fundamentalmente Homero— diferentes a la Biblia,

por lo que se enfrentará con la tradición católica, y con un método propio, en el que se pone en duda la omnipotencia de la razón, por lo que se enfrentará igualmente a los ilustrados.

La valoración del mito como una forma de conocimiento en cierto modo superior a la razón, al considerar que la imaginación poética es capaz de alcanzar la comprensión de una serie de verdades muy profundas que la razón no es capaz de entender, sitúa a Vico como un predecesor del romanticismo, y por ello será en la primera mitad del siglo XIX cuando su obra comience a ser valorada, tanto en el terreno estrictamente histórico como en lo que a su consideración del mito como muestra de una antigua y profunda sabiduría se refiere.

Con el romanticismo se inicia el siglo XIX, y con él se abrirá una nueva etapa en el estudio del mito, que estará caracterizada porque en ella será considerado, en primer lugar, como un objeto de estudio histórico, tratando de dejar a un lado, aunque ello no siempre se consiga, los prejuicios morales y religiosos que habían acompañado a su estudio. Y, por otra parte, porque a partir de este siglo el análisis del mito comenzará a ser inseparable de la clasificación y estudio cronológico y filológico de las fuentes escritas y arqueológicas.



El jabalí de Lalidon
(580-540 a.C.)
Metopa de un edificio de Sición

II. El mito como objeto: la mitología en la Europa del siglo XIX

1. La mitología del romanticismo: Friedrich Creuzer

La obra de este autor: *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* (1810-1812) puede ser considerada como el primer intento de lograr un tratamiento sistemático del mito y el pensamiento mítico que se va a llevar a cabo a lo largo del siglo XIX.

Creuzer combinará hipótesis históricas con teorías acerca del funcionamiento del pensamiento humano, y de este modo esbozará un esquema de la historia universal primitiva que podríamos sintetizar del modo siguiente. Desde los primeros tiempos, el mundo se dividió entre los pueblos de agricultores y los pueblos ganaderos. La fusión y el enfrentamiento de ambos constituirá la trama y la esencia de la historia de las religiones, en la que desempeñarán un papel fundamental los traspasos de dioses e ideas religiosas de una cultura a otra, llevados a cabo mediante la actividad evangelizadora de los primitivos sacerdotes.

Parece claro que esta concepción del desarrollo de las religiones supone un enfrentamiento con la consideración que del papel del clero se venía haciendo en la historiografía y la filosofía ilustradas. Ello fue así, y la introducción de ese cambio radical se hizo posible, gracias a las creencias religiosas propias de Creuzer: era católico, y trajo como consecuencia que su obra gozase de aceptación en países de mayor tradición católica, como Francia y que, tras el desarrollo del romanticismo, pasase a ser considerada como una muestra de clericalismo y misticismo.

Pero, a pesar de todo, hay en la obra de Creuzer consideraciones de un enorme valor en lo que a la naturaleza del mito se refiere, continuando, en parte, la línea establecida por Vico. Según nuestro autor, la humanidad habría utilizado primitivamente el lenguaje *simbólico,* sobre todo mediante el uso de representaciones figuradas, porque sólo ellas permiten captar lo más profundo de los sentimientos humanos. Era ese lenguaje muy simple y se desarrollaba como una especie de revelación. Impulsados por el temor y su propia conciencia, los hombres comenzaron a desarrollar la teoría de que era posible la comunicación del hombre con la divinidad, que irá desarrollando una casta de hombres privilegiados, los sacerdotes.

Los sacerdotes fueron poniendo nombres a las fuerzas de la naturaleza y desarrollando la enseñanza de las más profundas verdades filosóficas en



Centauros y el lapita Ceneo
(Olimpia, siglo VII a.C.)

forma de ejemplos sensibles, ya sea mediante las artes plásticas o las figuras del lenguaje. Y a la par fueron desarrollando una doctrina moral, que contribuiría de un modo decisivo a la implantación de la vida civilizada. El clero se vio obligado a utilizar las imágenes y las metáforas y a impulsar el desarrollo de una visión animista del mundo porque el pueblo era incapaz de comprender los razonamientos y las demostraciones teológicas, que, por otra parte, los propios sacerdotes tampoco desarrollaban independientemente.

El sacerdote embaucador, tan del gusto de los ilustrados, se ve sustituido por el buen clérigo, que recoge la tradición del filósofo platónico creador de mitos. Estos primitivos sacerdotes no serían otros que los brahmanes de la India, que irían difundiendo su mensaje desde su país hasta el occidente del Mediterráneo, lo que explicaría, según Creuzer, la unidad de todas las religiones antiguas con la religión hindú y la derivación de todas aquéllas a partir de ésta.

La primitiva religión se servía del *símbolo* como medio para expresar lo infinito a través de lo finito y como encarnación y personificación de la idea misma. El símbolo era simple, preciso, expresivo y actuaba de una forma directa instantánea, y por ello existía ya antes que la *alegoría,* que también sirve para expresar una idea mediante otra, pero de forma mecánica, y del *mito.*

El mito trabaja con las palabras, como los símbolos con la materia plástica, y se construye como el resultado de un proceso de acumulación y síntesis de símbolos. Sólo el desarrollo del mito permite que el símbolo despliegue todas sus posibilidades, lo que logra mediante el manejo de hechos históricos, fenómenos físicos, hechos lingüísticos mal interpretados y de los símbolos propiamente dichos. Mediante el manejo de estos elementos, el mito puede adquirir dos formas: la

de mito histórico y la del mito de carácter cosmológico, moral o teológico.

Estas someras indicaciones pueden dar una idea de la riqueza de la concepción creuzeriana del mito, que fue la de abarcar en un único sistema las diferentes explicaciones que hasta entonces se habían venido elaborando en torno al origen del mito, como las que pretendían derivar el mito de los acontecimientos históricos, del uso de etimologías incorrectas, sobre el que ya había llamado la atención Vico, o de los fenómenos de la naturaleza. Todas estas teorías volverán a renacer en el siglo XIX, pero en él se recurrirá —sobre todo en Alemania— en muy escasa medida a la obra de Creuzer porque caerá rápidamente en el descrédito, además de por las razones ideológicas antes mencionadas, por varios motivos. En primer lugar, por los errores inherentes a algunas de sus hipótesis, como la de la predicación de los brahmanes y la difusión universal de la religión hindú, y en segundo lugar, porque no llevó a cabo un tratamiento estricto de las fuentes, ya que no las consideró cronológicamente, sino que tendía a utilizar claramente versiones diferentes del mismo mito y a considerar sincrónicamente materiales de épocas diferentes. Contra él se levantará, en consecuencia, una fuerte reacción historicista y filológica, que conseguirá imponer su impronta a la investigación alemana del mito a lo largo de todo el pasado siglo.

2. La mitología historizada: Karl Ottfried Müller

K. O. Müller, contemporáneo y rival de Creuzer, publicará en el año 1825 sus *Prolegomena zu einer Wissenschaftlichen Mythologie* dentro de un marco más amplio en el que se había propuesto investigar los diferentes ciclos míticos correspondientes a cada una de las grandes estirpes griegas.

Estudia este autor cada mito por sí mismo, tratando de enmarcarlo en su contexto histórico, y asignándole, por lo tanto, un espacio y un tiempo determinados. La preocupación metodológica de Müller era, en principio, correcta, ya que él mismo, como otros historiadores de su época, se preocupaba por establecer un conocimiento histórico sobre bases «científicas», gracias al cuidadoso manejo y al tratamiento crítico de los documentos. Era, pues, lógico clasificar los testimonios por épocas, distinguir los indirectos de los directos y los falsos de los verdaderos. Pero todo ello no debería de constituir más que la primera fase de los estudios históricos, y, en consecuencia, el paso preliminar para el estudio de los mitos.

Confunde Müller, sin embargo, el método con el objeto, y por ello, además de introducir un método histórico riguroso en el análisis de los mitos, pretendió reducir los propios mitos a meros acontecimientos históricos, y fundamentalmente a reflejos o recuerdos históricos de antiguos hechos de armas y de antiguas migraciones. Así, como fruto de sus análisis, deducirá que cada uno de los pueblos griegos, como, por ejemplo, los dorios, poseyó una mitología propia, con sus dioses —en este caso, Apolo—, sus héroes —Heracles—, y sus ciclos míticos, como el del retorno de los Heráclidas en los que celebraban el recuerdo de su invasión del continente griego.

Al contrario que Creuzer, Müller no elaboró una teoría acerca del mito, no explicó por qué un pueblo tiene la necesidad de simbolizar su pasado a través de las figuras de sus héroes y por qué no lo recuerda simplemente de un modo histórico. Tampoco explica cómo determinados dioses se asocian a un pueblo en concreto ni las relaciones existentes entre el mito y el resto de las formas de pensamiento. Pero, a pesar de ello, sus libros tuvieron enorme éxito. Su obra constituye

el precedente, y así será considerada, de los trabajos de la escuela histórico-filológica alemana, de la que luego hablaremos. Y en la época de su publicación se la consideró como la superación de las ensoñaciones románticas de Creuzer y como la piedra fundacional de la auténtica ciencia de la mitología.

Tras Müller pasará a ser considerado como un hecho indudable el que un mito tiene que mantener alguna relación con la realidad histórica concreta y que, por lo tanto, su estudio no puede ser llevado a cabo independientemente del de el resto de la historia. Pero, partiendo de esa base común, comenzarán a desarrollarse a partir de ese momento una serie de posturas divergentes, que se irán inclinando más o menos, o bien hacia la consideración del mito como acontecimiento —o reflejo de un acontecimiento histórico— o bien a su tratamiento como testimonio de un estadio histórico, social o cultural concreto. La primera línea de investigación seguirá fielmente los pasos de Müller, mientras que la segunda de ella introducirá mayores innovaciones, sobre todo en las obras de J. J. Bachofen y G. Grote, que examinaremos a continuación.

3. El mito como fenómeno cultural: Johann Jacob Bachofen y Georges Grote

J. J. Bachofen nació en el año 1815 y llegará al estudio de la mitología a partir de la profundización en la historia del derecho romano, publicando entre 1861 y 1870 tres obras: *Das Mutterrecht, Das Lykischen Volk* y *Die Sage von Tanaquil,* en las que desarrollará toda una nueva teoría acerca del mito.

Bachofen era discípulo de Savigny, quien, a su vez, había introducido en el estudio de la historia del derecho la noción de *Geist* —Espíritu— hegeliana. Para este autor, como para ese filósofo, la comprensión de cualquier hecho cultural o espiritual únicamente podría lograrse si enmarcamos ese hecho en el contexto que le dio lugar, es decir, en el seno de cada una de las fases del desarrollo del Espíritu.

Partiendo de esa base, Bachofen llegará a la conclusión de que no es posible estudiar el mito aisladamente, sino que es necesario incluirlo en el contexto histórico que le es propio. Pero ese contexto histórico ya no será el de una migración o un hecho de armas, sino un sistema ideológico que será propio de cada Era y de cada cultura. El mito no nos transmitirá, pues, recuerdos de acontecimientos, sino esquemas de la existencia de contactos culturales entre los diferentes pueblos. Así, de la correspondencia de ideas y formas míticas entre países lejanos, podremos deducir la existencia de conexiones culturales, que a su vez, serían, en algunos casos, inexplicables sin la existencia de migraciones entre pueblos.

Bachofen ataca la historicidad del mito, si tomamos el término histórico en su sentido más reducido, pero lo dota de un significado más profundo, en tanto que considera que no sólo es histórico lo que pudo haber ocurrido, sino también lo que pudo haber sido pensado, y en tanto que, como él mismo dirá: «la ventaja principal de nuestro método consiste en la posibilidad, que el mismo abre, de llegar a una construcción de la historia desde un punto de vista interior».

Pero es que, además, los mitos se caracterizan por poseer una gran capacidad de supervivencia, puesto que no sólo se pueden transmitir de una cultura a otra, sino que en cada cultura pueden sobrevivir a su vez mitos que conservan un nivel cultural anterior en un estadio larvado, o incluso reprimido. Este sería el caso, por ejemplo, de todos aquellos mitos griegos que conservan el recuerdo de las

normas y principios femeninos que correspondían al antiguo orden matriarcal, y que perduran en el mundo clásico, ya sea en forma de mero recuerdo o como representación dramática de la sucesión de un orden histórico por otro, como ocurriría en el caso del matricidio de Orestes, que no sería más que un modo de representar simbólicamente el tránsito de la fase matriarcal a la patriarcal.

Bachofen, en tanto que buen hegeliano, deduce de la sucesión de diversas fases de la vida del espíritu la sucesión correspondiente de varias épocas históricas, que se articularían del modo siguiente.

En un principio, la humanidad habría vivido en una fase de *hetairismo,* en la que los hombres dominaban por la fuerza a las mujeres, y en la que, por no existir ni el matrimonio ni las leyes, reinaría una completa anarquía sexual. La opresión que en esa época se vieron obligadas a sufrir las mujeres las llevaría a rebelarse contra los hombres y tomar una de estas posturas. O bien crear una sociedad de mujeres, en las que éstas detentasen el poder y participasen en la guerra; se trata de las sociedades amazónicas. O bien instaurar el matrimonio y las leyes gracias a un sistema de *derecho materno,* basado en los lazos de sangre, en el predominio de los valores de la maternidad, la afectividad y la religiosidad.

El mundo del derecho materno es el mundo de los valores simbólicos de la Noche, la Luna, el agua, la tierra, los muertos y el luto y la materia; es el mundo del sentimiento y la religiosidad, pero también es un mundo cruel, sobre todo debido al implacable funcionamiento de la venganza de sangre. Y será por este motivo por el que tendrá que ser sustituido por el mundo del Sol, el día, la vida, el Espíritu y la luz, que es también el mundo de la ley, la justicia y el Estado, y que hallará su primera culminación en el derecho romano patriarcal.



Asamblea divina
(530-525 a.C.)
Tesoro de los Sifnios, Delfos

Bachofen liberó, pues, al mito de las cadenas del acontecimiento, sin dejar por ello de situarlo en su contexto histórico, pero de sus análisis dedujo grandes hipótesis histórico-sociológicas que, aunque en un principio no recibieron gran atención por parte de los historiadores y los filólogos, pasarían a convertirse en un importante foco de atención cuando pasasen a ser asumidas por Engels y el materialismo histórico, y cuando comenzasen a coincidir con algunas otras hipótesis antropológicas. Pero además introdujo una nueva dimensión en el análisis del mito: la asociación del mito con los cambios histórico-culturales, que sí que pasará a ser asumida como un logro metodológico por la mayor parte de los historiadores y mitólogos posteriores.

Georges Grote llegaría al estudio del mito, siguiendo un cambio muy diferente al de Bachofen, ya que sus consideraciones acerca del mito no se desarrollarán en ninguna monografía específica, sino en la primera parte de su *History of Greece,* que es unánimemente considerada en la actualidad como la primera historia griega construida con criterios metodológicos aceptables en la actualidad.

G. Grote concentra el estudio del mito en la etapa más primitiva de la historia griega, en el período anterior a la primera fecha segura, es decir, antes de la inauguración de los Juegos Olímpicos. Ahora bien, el que así proceda no quiere decir que condene al mito al ostracismo ni que lo aleje de los márgenes que delimitan la historicidad, sino que por el contrario presupone el reconocimiento de un tipo de historicidad, que se corresponde con un tipo de sociedad, diferente.

El conocimiento del mito es, pues, indispensable para la comprensión de la Historia, no sólo de esa etapa concreta de la historia griega, sino para todos los períodos que abarca, y por ello el mito griego debe ser valorado, al igual que la filosofía, la política o la elocuencia griegas, puesto que muchos de ellos dan luz y vida a fenómenos políticos muy concretos.

Pero, ¿cómo lograr la inteligibilidad de esa remota etapa histórica aparentemente desconectada del resto de la historia griega? La respuesta es contundente: mediante la comparación etnográfica. La mentalidad de las poblaciones primitivas contemporáneas, como las de la India, que ahora comenzaban a estudiar los ingleses, servirá para aclarar la época legendaria griega. Debemos tratar de comprender, por lo tanto, los mitos desde el posible punto de vista de sus primitivos auditores, buscándole su propia lógica y su propia filosofía, y no tratar de reducirlos a una alegoría ni a una manifestación de ningún supuesto saber oculto.

Georges Grote: *Histoire de la Grèce. Depuis les temps les plus reculés jusqu'a la géneration contemporaine d'Alexandre le Grand,* I, París, 1864:

«El estado de espíritu que domina en nuestros días entre las poblaciones indígenas del Indostán presenta vivas semejanzas que ayudan al lector moderno a comprender y apreciar la época griega legendaria.» (pág. XVI.)

«el himnógrafo canta, y sus auditores aceptan con buena fe una historia del pasado, pero de un modo imaginario, concebido como una explicación que los introduce en el tiempo presente, por una parte, y por otra, como un medio de alabar a dios.» Lo que canta el poeta, entonces «no es ni historia ni alegoría; son simples mitos o simples leyendas» (págs. 51 y 56).

«Estos mitos o historias difundidas por el país, producto espontáneo y el más antiguo del espíritu griego, constituían a la vez todo el fondo intelectual de la época a la que pertenecieron... Ellos son la raíz común de todas las diferentes ramificaciones divergentes que se destacarán posteriormente en la actividad intelectual griega. Contienen, por decirlo así, el prefacio y el germen de la historia, y la filosofía positiva, de la teología dogmática y de la novela propiamente dicha, ramas que a continuación seguiremos independientemente en su desarrollo.» (pág. 65.)

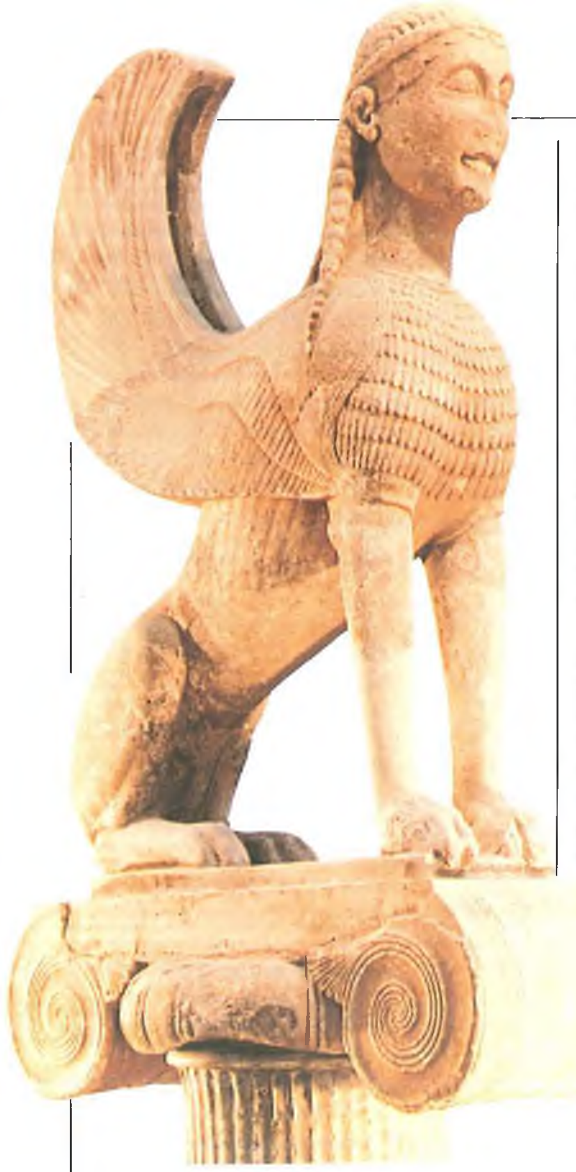
Un mito sólo puede ser explicado mediante otros mitos. Es totalmente erróneo, según Grote, el estudiar un mito, aislándolo de los demás; debemos estudiar los mitos como un conjunto y observar las relaciones que mantienen los diferentes personajes y los distintos mitos entre sí, porque ésta constituye la única posibilidad de aproximarnos a la disposición mental de aquellos a quienes les estaban destinados y quienes los consideraban dignos de fe. Mediante este procedimiento, el mito nos ofrecerá un esbozo de una etapa histórica que de otro modo no podría ser conocida, nos proporciona los cuadros de vida y costumbres de la más antigua historia griega desde dos puntos de vista complementarios. En primer lugar, como reflejo fiel de una situación objetiva. Los personajes y los acontecimientos concretos indicados en los poemas no son reales, pero precisamente por esas circunstancias, que, dirá Grote, «invalidan a sus autores como historiadores», ellos mismos «serán muy apreciables como intérpretes inconscientes de su sociedad contemporánea». El mito sólo es un reflejo inconsciente de la realidad objetiva, pero por el contrario es un testimonio directo y consciente de la realidad subjetiva, en tanto que por ser el equivalente del pensamiento filosófico, teológico y científico de esos momentos, nos ofrece el panorama de toda una etapa del pensamiento humano.

El tratamiento grotiano del mito posee caracteres en común con el de Bachofen, en tanto que ambos consideran al mito como un fenómeno cultural y como una muestra y un reflejo de una etapa concreta de la historia de la humanidad. La diferencia entre ambos yace en que la interpretación de Bachofen posee una amplitud mucho mayor que la de Grote, en tanto que trata de deducir del estudio del mito, y más concretamente del mito griego, toda una tipología de la evolución de las sociedades humanas, mientras que el historiador inglés se limita a enmarcar el estudio del mito griego en el ámbito específico de la Historia helénica. Común a ambos fue también su destino, ya que de los planteamientos de Grote tardará casi medio siglo en florecer una escuela específicamente anglosajona dedicada al estudio del mito, quedando, por lo tanto, su labor, como la del autor alemán, sin continuadores inmediatos.

4. La escuela histórico-filológica alemana

Es un hecho bien conocido que el enorme impulso que la nación alemana dio al estudio de las «Ciencias de la Antigüedad» a lo largo del siglo XIX, en el que la educación clásica llegó a constituir en ese país el auténtico sustento de toda la educación secundaria, convirtió a la filología germánica en el guía y el modelo de cualquier alternativa que pretendiese centrarse en el estudio de la Antigüedad, siguiendo un criterio científico. Los logros de la filología alemana pasaron a convertirse en los logros de la filología sin más, pero con ello también sus hipótesis, sus presupuestos, e incluso sus prejuicios —políticos, morales e ideológicos— pasaron a formar parte de lo que podríamos denominar una ideología del clasicismo.

La visión germánica del mito y la religión griegos se fue desarrollando a partir de la asimilación de una serie de ideas e hipótesis de diferentes autores que, más o menos refrendadas por el análisis de los textos y los monumentos, comenzaron a ser consideradas como hechos prácticamente incontrovertibles. Ya habíamos indicado con anterioridad cómo la obra de K. O. Müller había alcanzado un gran éxito entre sus contemporáneos y en la posteridad. Por ese motivo sus presupuestos pasaron a convertirse en hechos unánimemente admitidos por esta es-



Esfinge
(Siglo VI a.C.)
Tesoro de Naxos, Delfos

cuela. Es decir, que la primera de sus características será la siguiente.

Si pretendemos llevar a cabo un estudio científico del mito deberemos recurrir a la *filosofía.* Es imposible concluir nada acerca del significado de una leyenda si no conocemos su cronología, los autores que la fueron tratando sucesivamente y las regiones que le dieron origen y por las que se difundió. Una vez realizada esta labor podremos captar ya, prácticamente, el significado de un mito, puesto que este tipo de narraciones de *carácter religioso,* o bien actúan como el recuerdo de un hecho histórico, o bien nos transmiten una fase histórico-cultural pasada, o bien recogen algunos de los aspectos de un culto, es decir, en último término de la relación entre el hombre y lo invisible y superior a él.

De todo lo anterior se deduce, en segundo lugar, que el mito griego debe ser estudiado por sí mismo, sin recurrir a la *comparación etnográfica.* Nada o casi nada hay de común entre los griegos y los salvajes, y por ello carece de sentido el pretender iluminar la cultura griega, incluso en las más primitivas fases de su desarrollo, mediante la comparación con los salvajes.

Los griegos siempre fueron diferentes, están muy próximos a nosotros, porque su cultura es la madre de la cultura occidental, y por ese motivo el mito griego siempre estuvo provisto de un cierto componente de racionalidad que lo hace perfectamente asimilable por nuestra parte, e incluso asumible a nivel religioso individual.

El tratamiento de estos elementos irá adquiriendo diferentes formas según los distintos autores, que, a su vez, podrán estar más o menos abiertos a la recepción de influencias de otras escuelas. Sería imposible, en este breve espacio, exponer las obras de todos ellos, por lo que a continuación nos centraremos en las figuras más importantes.

En primer lugar cabe destacar la importancia de Hermann Usener, un gran filósofo que será, además, el creador de toda una teoría acerca de la evolución de la religión. En su libro *Götternamen. Versuch einer Lehre der*

religioschen Begriffsbildung construyó Usener, combinando los datos del foklore alemán de su tiempo con sus especulaciones histórico-etimológicas, una teoría sobre el desarrollo de los conceptos religiosos que se podría sintetizar del modo siguiente.

En un principio, los hombres no crearon auténticas figuras divinas, sino que sus primeros dioses representaban, o bien fenómenos momentáneos, como el rayo, que impresionaban su imaginación, o bien fenómenos específicos, relacionado con las necesidades vitales más inmediatas. Surgirían así los *Augenblicksgötter,* o dioses instantáneos, que únicamente se manifestarían súbitamente a través de esos fenómenos, y los *Söndergötter,* o dioses específicos, encargados de una función muy concreta, y de los que las mejores muestras nos las proporciona el primitivo panteón romano, con figuras como *Sterculius,* el dios del estiércol, *Levana,* la diosa del acto de levantar al niño del suelo, acto mediante el cual el padre lo reconoce como hijo legítimo, etc.

Posteriormente, estos dioses irían adquiriendo todos los caracteres de las personificaciones divinas clásicas, y, por último, irían siendo integrados en un panteón y se les imputarían lazos genealógicos que los relacionarían entre sí, surgiendo de este modo la sociedad de los dioses.

La teoría de Usener, que posee ciertos paralelos con otras teorías antropológicas de finales del siglo XIX, como la teoría animista, no encontró sus bases en el estudio de hechos históricos concretos y convenientemente catalogados de acuerdo con un criterio cronológico, sino en la coherencia de una serie de hipótesis, más o menos acertadas, acerca de la evolución del pensamiento humano en sus más primitivas fases, y será por ello por lo que, por una parte, el propio desarrollo de la investigación etnográfica, y, por otra parte, los prejuicios cronológicos de la mayor parte de los filólogos, la condenarán a un olvido total en modo alguno justificado, ya que en la obra de H. Usener hay una gran cantidad de aportaciones valiosas.

La figura más prominente de toda la escuela histórico-filológica alemana es, sin duda alguna, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, que cultivó prácticamente todos y cada uno de los campos que definen la antigua cultura griega y que en la fase final de su vida decidió enfrentarse también al mito.

Por supuesto, Wilamowitz acepta los tres presupuestos básicos que definen a esta escuela, al igual que también los había aceptado Usener. Pero en ambos casos nos enfrentamos a un mismo problema, que cada uno de estos autores trató de resolver de una forma diferente. Aceptemos que hay que estudiar los textos que nos transmiten los mitos, es evidente, y que debemos ordenarlos cronológicamente también lo es. Pero, ¿cuál es la fecha más antigua de un mito? ¿La del primer texto? Aceptarlo sería absurdo. En primer lugar, porque buena parte de la literatura griega se ha perdido, y, por otra parte, porque, aun dentro de la literatura que se conserva, la transmisión de un mito puede estar sometida a un gran margen de arbitrariedad. Homero, por ejemplo, o Hesíodo, pueden mencionar a un personaje sin narrar su mito, porque, simplemente, sus oyentes ya lo conocían, o incluso podrían no mencionar ni siquiera su nombre y el mito ser igualmente conocido, pudiendo el auditor tenerlo presente en su mente al oír algún otro relacionado con él.

Hay, pues, límites que el método histórico-filológico no puede superar. Uno de ellos lo constituye el problema de las más antiguas fases de un mito y otro el de su significado profundo, que normalmente nunca vendrá dado en un texto, ya que todos los mitos griegos se nos han transmitido bajo una forma literaria. Por este motivo, una misma historia podrá tener tratamientos diferentes según los au-

tores, puesto que el tratamiento trágico de un mito requiere, por ejemplo, el manejo de una serie de recursos que estarán ausentes de un poema épico o de un manual de mitología erudito, en el que lo único que interesa es el mero relato de las historias.

Usener fracasó, como hemos visto, al ir más allá de los textos, porque se vio obligado a elaborar unas hipótesis demasiado ambiciosas. Para no caer en el mismo precipicio, Wilamowitz establecerá unos principios muy diferentes. Parte, en primer lugar, de que «los dioses están ahí. Aceptar que los griegos los reconocían como un hecho es la primera condición para poder comprender sus creencias y sus cultos». Es decir, los dioses no deben ser discutidos, no debemos crear hipótesis que los expliquen, sino describirlos, tal y como los griegos los veían, porque un elemento clave de la religión griega, como de todas las religiones, es la *fe*. No en vano su libro se tituló *Der Glaube der Hellenen* (La fe de los griegos).

Una vez admitido el discutible supuesto, ya que eso no es un hecho demostrable en modo alguno, de que los griegos eran un poquito luteranos, como lo era Wilamowitz, y que construyeron su religión sobre la noción de fe, veamos el resto de la concepción que este autor se hizo del mito.

El mito es, según Wilamowitz, como un ente que existe en un determinado momento dentro de una cultura. Y cada cultura posee algo así como un cupo limitado de ellos, que es susceptible de poder ser asimilado, total o parcialmente, por otras culturas diferentes con las que pueda entrar en contacto. El mito cumple funciones religiosas, pero también sociales y políticas, y su estudio posee un gran interés histórico porque los mitos, tal y como había establecido Bachofen, al que estos autores seguirían en muchos puntos, se transmite de una época histórica a otras etapas sucesivas, conserva el recuerdo de estadios culturales primitivos y nos transmite la sucesión de un orden cultural por otro. Podremos distinguir, por lo tanto, en el panteón helénico mitos pregriegos, griegos primitivos, mitos tomados del Oriente, etc., y la historia de la religión griega transcurrirá prácticamente a la par de la propia historia helénica.

El planteamiento de Wilamowitz es muy interesante, más que por su coherencia, ya que en último término no hay una teoría que lo sustente, por su capacidad de integración, puesto que permitirá incluir en un esquema evolutivo coherente las diferentes etapas del desarrollo de la religión griega sobre el trasfondo de unas figuras míticas que más o menos habrían permanecido, al menos en su esencia, constantes. La pobreza teórica de Wilamowitz hace que en su obra la descripción sea mucho mejor que el análisis y que su tratamiento de la religión sea mucho mejor que el del mito. Y es que el pensamiento mítico, en su opinión, no sería más que un modo irracional de pensar, siendo cada mito como un átomo de ese pensamiento, y como tal absolutamente invisible. Lo único verdaderamente interesante que el mito podrá ofrecernos será o bien la experiencia religiosa que lo acompaña o simplemente su tratamiento literario.

Der Glaube der Hellenen fue un libro importante, y como tal pronto sería imitado por otros autores como Otto Kern, y sobre todo Martin Persson Nilsson, quien, sin duda alguna, puede ser considerado como el mejor conocedor del mito y la religión griegos de nuestro siglo.

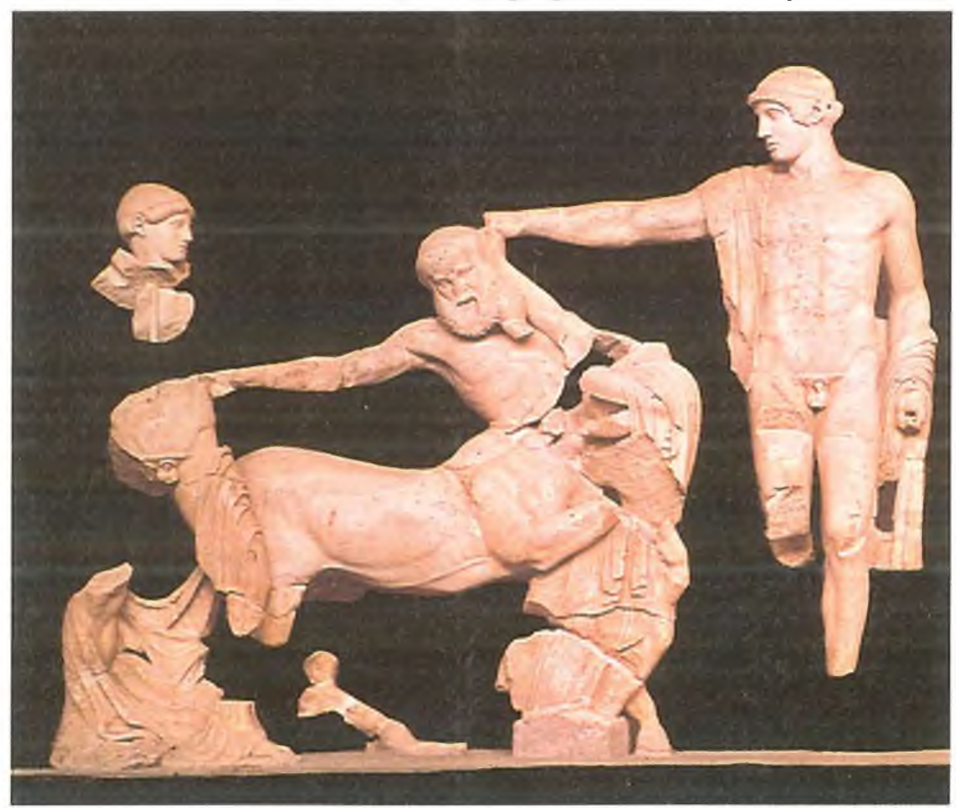
O. Kern, en su *Die Religion der Griechen,* también establece la existencia de diferentes estratos dentro del ámbito de los cultos y mitos griegos, de los que el más primitivo sería aquel compuesto por los cultos a los árboles, las piedras, las fuentes y otros elementos de la naturaleza, y por una serie de ritos como el sacrificio humano, así como por figuras míticas con for-

mas mixtas entre dioses y semianimales. Sobre este estrato, que correspondería a la Prehistoria, se alzarán los sucesivos niveles de la religión griega (preheleno-heleno primitivo-heleno-orientalizante) descritos por Wilamowitz.

Kern introducirá, sin embargo, una importante diferencia de matiz con respecto a Wilamowitz, que consiste en lo siguiente. Según este autor, no habría nada de irracional en el pensamiento griego, ni siquiera en el mito, pudiendo explicarse los elementos irracionales o monstruosos de esta mitología siempre como productos de influencias extrañas, normalmente orientales. Por el contrario, admitirá Kern que sí que hay elementos de irracionalidad en el mito y en el espíritu griego, y que, por ejemplo, uno de ellos lo constituiría la creencia y la esperanza de la inmortalidad, que para Wilamowitz sería muy tardía, y a la que Kern considera ya como de origen prehelénico, así como componentes de carácter mistérico, siendo esos cultos la manifestación religiosa de un pueblo oprimido que no podía manifestarse con libertad.

Estamos, pues, ante el mismo esquema, aunque utilizado de una forma más elástica, y libre del supuesto básico que en Wilamowitz constituye la noción de fe. Y con él volveremos a encontrarnos en la monumental producción historiográfica de Nilsson.

Las aportaciones de ese autor a las primitivas etapas de la historia griega fueron de una importancia fun-



Figuras centrales del frontón este del templo de Zeus,
Olimpia
(468-456 a.C.)

damental, ya que su estudio de la religión minoica, basado en las fuentes arqueológicas, y del orden micénico de la mitología griega, deducido a partir del análisis de las leyendas heroicas, sentarán las bases para el tratamiento de la religión griega a lo largo de la Edad del Bronce. No obstante, continuará utilizando el esquema estatigráfico de carácter más hipotético cuando considera una serie de cultos como originarios de un estrato cultural neolítico que sobreviviría, por ejemplo, a lo largo de toda la historia griega, a través de los cultos populares, como los de las piedras, árboles y fuentes, y en sus libros, incluyendo su monumental *Geschichte der griechischen Religion,* continuará considerando como de fundamental importancia la clasificación de los dioses por períodos.

Nilsson atacará los supuestos historicistas de K. O. Müller, muy presentes en Wilamowitz, y desvinculará el estudio de los mitos del de las migraciones y uniones de tribus, negándose además a deducir hechos históricos a partir de los mitos, pero siguiendo la tradición de la escuela continuará considerando a los mitos de un modo aislado, creyendo que las genealogías y la sistematización mitológicas son el producto de la erudición tardía. Sin embargo, dentro de esa continuidad, sabrá introducir una innovación de gran interés, a saber; el tratamiento sociológico, cuando, por ejemplo, establece que la monarquía divina tuvo que hallar su origen en una sociedad gobernada por reyes, como la micénica, o cuando estudia en uno de sus libros la instrumentalización y el manejo político de los mitos y los oráculos a lo largo de la historia griega.

La obra de Nilsson supone la culminación de los trabajos de la escuela filológico-histórica alemana, tanto por su amplitud como por ser la más actual de todas las de sus autores —su autor moriría hace unos veinte años—. En ella es excelente el tratamiento de los problemas histórico-religiosos, pero, al igual que en las de sus predecesores en la escuela, se halla lastrada por un defecto básico: no exponen ningún método que nos permita analizar el mito griego.

Otros autores habían intentado en los mediados del pasado siglo encontrar ese método mediante la combinación de la lingüística y la historia. Veamos, pues, sus métodos.



Figuras centrales del frontón este del templo de Zeus,
Olimpia
(468-456 a.C.)

5. La mitología comparada: Max Müller

Uno de los logros científicos del siglo XIX fue el descubrimiento de la lingüística indoeuropea. El estudio comparado de la gramática de diversas lenguas, como el griego y el latín, el alemán y el sánscrito permitió descubrir la posibilidad de la existencia de una lengua primitiva que sería la progenitora de todas las lenguas clásicas, europeas y de la lengua sagrada de la India. De la existencia de la lengua se dedujo la de un pueblo, y de la de éste incluso la de una raza y una cultura comunes, que habría dado origen a las más desarrolladas culturas de la humanidad.

El impacto causado por el descubrimiento coincidió con el desarrollo de una moda orientalizante de la cultura europea, y sobre todo de la cultura alemana, que llevó a grandes autores como Hegel y Schopenhauer a expresar su admiración por los logros de la sabiduría hindú y a alabar la profundidad de sus filosofías. Y la conjunción de ambos factores daría un fuerte impulso a la investigación de la cultura de la India Clásica y al estudio comparado de su lengua y las lenguas europeas.

Suele ocurrir cuando se produce un gran logro científico que sus descubridores sean presas de una especie de embriaguez que les obliga a exagerar la importancia de su descubrimiento y a atribuirle unas dimensiones mayores de las que en realidad posee. Y éste fue el caso de uno de los indoeuropeístas del pasado siglo, Max Müller, que creyó ver en el estudio comparado de la gramática una nueva ciencia que permitiría prescindir en adelante de la historia, e incluso de la observación de la realidad circundante.

En efecto, confundió M. Müller, en primer lugar, su objeto de estudio con su propio método, y por ello pretendió reducir el fenómeno que le interesaba estudiar, el mito, a un fenómeno meramente lingüístico. La mitología surgiría, en su opinión, como producto de una enfermedad del lenguaje. Los hombres crearían una serie de vocablos, pero serían incapaces de explicar su sentido etimológico y por ello convertían a los vocablos en abstracciones, terminando por ofrecerles culto.

El método a seguir para el estudio del mito deberá ser, pues, el método gramatical, y el sentido de un mito se nos desvela cuando establecemos la etimología científica de un vocablo. Por este motivo debemos estudiar a cada mito aisladamente, por sí mismo y tratar de ver cuál es el problema que plantea la confusión lingüística que lo creó.

Una vez desveladas las confusiones y establecidas las etimologías, el mitólogo llega a un resultado que, aunque pueda parecernos sorprendente, fue considerado como un gran descubrimiento en la segunda mitad del pasado siglo. A saber: los mitos tratan exclusivamente de fenómenos físicos y, fundamentalmente, de hechos de carácter meteorológico como las auroras y los crepúsculos, las lluvias, tormentas, sequías, etc. El interés del primitivo indoeuropeo por este tipo de fenómenos se explicaría fácilmente por el estado de temor e indigencia en el que vivía el hombre primitivo ante una naturaleza que lo dominaba y a la que él mismo reverenciaba, al no ser capaz de controlarla.

Es curioso comprobar cómo otra de las exégesis alegóricas de la Antigüedad Clásica renació en la Europa del siglo XIX. Los griegos interpretaron los mitos como traducción de acontecimientos históricos, y lo mismo hará K. O. Müller a comienzos del pasado siglo; también los consideraron como representación de fenómenos físicos: metereológicos o astrales y será M. Müller quien, con un enorme éxito, consiga resucitar la teoría. Ahora



Par de esfinges de bronce
(Siglo VI a.C.)
Museo de Olimpia

bien, aunque es indudable que hay una gran coincidencia en el resultado, sin embargo sería erróneo comparar de plano los resultados de la exégesis alegórica con los obtenidos por estos dos autores, ya que los *métodos* utilizados fueron muy diferentes, puesto que no es lo mismo la especulación alegórica sobre los dioses como fenómenos físicos que la lingüística indoeuropea. Pero, a pesar de ello, es interesante resaltar la existencia de esta concordancia porque pone de manifiesto que, aunque se utilicen métodos científicos, siempre se manejan también hipótesis, presupuestos no científicos, que son los que muchas veces orientan el sentido de la propia investigación.

Los presupuestos de M. Müller, o de otro destacado miembro de su escuela, Angelo de Gubernatis, son pues muy antiguos y ellos fueron los que le otorgaron el éxito en su tiempo. Las doctrinas de Müller fueron aceptadas por el público erudito —Europa se llenó de cátedras de mitología, que serían de una efímera duración— y por el público en general, que gustaba de conocer un método que le permitía desvelar los secretos de las más primitivas etapas de su historia y de ver retratado al primitivo luchando contra los elementos y aterrorizado ante el espectáculo de la naturaleza. Pero el éxito es efímero por su propia naturaleza y a finales del pasado siglo la moda indoeuropeísta comenzaría a dar paso a otra nueva corriente que vendría a sustituirla y que estaba impulsada por el desarrollo de la antropología.

Pero no se trataba meramente de una cuestión de modas. El método comparatista había caído en exageraciones notorias. Sus argumentos gramaticales eran en muchos casos vanas especulaciones y las etimologías se establecían por docenas para un mismo personaje. Y es que además se esta-

blecía un contraste, cada vez más agudo, entre la teoría que retrataba a los hombres primitivos a partir de la lingüística y su conocimiento tal y como iba siendo elaborado a partir de las descripciones que misioneros y colonos hacían de los salvajes contemporáneos. Estalló entonces la disputa entre la antropología y la lingüística. Andrew Lang, un conocido antropólogo llegó, dentro de la polémica, a aplicar el método de Müller al estudio de la figura de Napoleón y a demostrar, con aparente coherencia, que ese personaje no había existido y que no era más que la encarnación de un mito solar. E incluso la propia figura de Max Müller sería interpretable como un fenómeno metereológico, extremando el uso de su método.

El comparatismo comenzó a caer en el descrédito y la antropología conseguía conquistarle el terreno, y ello no iba a dejar de tener consecuencias en el estudio del mito griego.

6. Griegos y salvajes: la escuela de Cambridge

Frente al desenfrenado comparatismo lingüístico y contra la tendencia de la filología alemana que se negaba a comparar a los griegos y sus mitos con los de ningún otro pueblo, comenzó a desarrollarse dentro del mundo anglosajón toda una corriente de estudios que trataba de lograr la inteligibilidad del mito helénico, partiendo de los conocimientos que suministraba la etnografía.

Los más destacados miembros de esta escuela desarrollaron su labor en la Universidad de Cambridge en los últimos años del siglo XIX y los primeros del XX, por lo que el estudio de sus teorías nos permitirá, como en el caso de la escuela histórico-filológica alemana, enlanzar las investigaciones mitológicas de los siglos pasado y presente.

El rasgo más definitorio de la escuela de Cambridge lo constituye su teoría del *mito y el ritual.* Su más eximio representante fue una mujer: Jane Hellen Harrison, quien en la primera fase de su obra establecerá las bases de este método.

Para J. H. Harrison, el mito es un fenómeno secundario en el campo de la religión porque no es más que una explicación del primitivo ritual. El rito es anterior al mito y es el que le confiere su sentido. «Los dioses primitivos no son, sino proyecciones, o si se prefiere, personificaciones del rito. Surgen de él.» El ritual primitivo, a su vez, se centraba en torno a las preocupaciones básicas de los salvajes, que consistían en su necesidad de conseguir los alimentos, agravada por los escasos medios de los que disponían los hombres para controlar la naturaleza. Seguimos, pues, ante el mito del salvaje indigente.

Toda la religión primitiva, tal y como la expondrá James Georges Frazer en su monumental obra *The Golden Bough (La Rama Dorada),* no sería más que un conjunto de rituales mágicos de carácter agrario, que poseerían como finalidad el mantenimiento de la fecundidad de la tierra, las mujeres y el ganado mediante unos medios sobrenaturales que vendrían a suplir la ausencia de un auténtico conocimiento científico y técnico.

J. G. Frazer creó un nuevo método de análisis: el comparatismo etnográfico. En su opinión, el sentido de un ritual, y, en consecuencia, de un mito, puede entenderse únicamente si lo comparamos con otros similares tomados de otras culturas, ya sean de la Antigüedad Clásica o de los pueblos primitivos actuales. En su obra, los hechos griegos y romanos se codean con los africanos, americanos y australianos para darnos de nuevo una versión del salvaje indigente y del mito como error y falsa ciencia —según Frazer, la magia sería sustituida históricamente por la religión, y ésta, a su vez, por la ciencia—.

Las obras de este autor causaron un gran impacto y J. H. Harrison las aplicó al estudio de los rituales griegos en su primer libro: *Prolegomena to the study of Greek Religion,* en el que los protagonistas de la historia son los demonios de la fecundidad que nacen y mueren cada año. En esta misma línea trabajarían Gilbert Murray y Francis McDonald Cornford, pero todos estos autores se caracterizan por no permanecer estancados en estos métodos. J. H. Harrison sustituirá a Frazer por Durkheim en su libro *Themis. A Study of the social origins of Greek Religion,* publicado en 1912 y en el que considerará el fenómeno religioso como un fenómeno social que tiene como finalidad el mantener la coherencia del grupo; e incluso por Bergson y Freud, en su último libro: *Epilegomena to the study of Greek Religion,* publicado en el año 1921. Siendo seguidos sus pasos, sobre todo, por Cornford, que estudiará el origen de la filosofía griega a partir de la religión de acuerdo con estos métodos, y por Gilbert Murray, que aplicará el método al estudio de los orígenes del teatro griego y al análisis del desarrollo de la épica.

Los miembros de la escuela de Cambridge hubieron de enfrentarse con los más conservadores defensores de la ideología del clasicismo tanto en Alemania como en su propia patria, como ocurre en el caso de H. J. Rose, autor de un conocido manual de mitología griega. Ese enfrentamiento tuvo un carácter meramente ideológico, ya que lo que se discutía no eran los métodos, puesto que Rose, autor de un libro titulado *Primitive Culture in Greece,* usa indiscriminadamente conceptos etnográficos como los de *tabú, totem, mana,* etc., sino los conceptos; para Rose y los defensores del clasicismo, la comparación con los salvajes debe reducirse a las etapas prehistóricas de la cultura griega, pero en modo alguno puede llevarse a cabo en el caso de la religión griega clásica, mientras que los miembros de la escuela de Cambridge ampliarían la comparación hasta esas épocas.

Dada la naturaleza ideológica del debate, en la actualidad puede considerarse un poco superado, ya que todos los autores admiten, en mayor o menor grado, la validez del método comparativista. Hay incluso continuidad en algunos casos contemporáneos, puesto que autores como J. Fontenrose y W. Burkett siguen pensando que el mito deriva claramente del ritual, pero ya estamos en pleno siglo XX y, por ello, será conveniente abrir un gran apartado.

Frontón
(530-525 a.C.)
Tesoro de los Sifnios, Delfos



III. El mito como sistema: la mitología del siglo XX

Casi nunca tiene sentido en la Historia el separar radicalmente los acontecimientos por siglos, porque el paso de un centenio a otro no es más que una convención del calendario. Por esa razón resulta imposible comprender el desarrollo de los estudios mitológicos en el presente siglo si no se tiene en cuenta la situación de las escuelas del pasado centenio, puesto que muchos de sus autores, como Wilamowitz, Kern, Nilsson, Harrison, Murray y Cornford vivieron a caballo entre ambos siglos, y porque los métodos y la actividad de las mismas continuaron sin cambio alguno en ambas épocas. Por esta razón será necesario tener como válidas las consideraciones sobre la escuela histórico-filológica alemana y la escuela de Cambridge para el momento presente, puesto que, como ya indicamos, algunos de sus mejores representantes sólo interrumpieron su actividad muy recientemente, y ya que sus discípulos continuaron trabajando todavía con las mismas orientaciones.

Nos centraremos a continuación, en consecuencia, en aquellas corrientes historiográficas que nacieron ya en el propio siglo XX, tratando sucesivamente el psicoanálisis, la historia y fenomenología religiosas y los análisis sociológicos y estructurales del mito griego.

1. Psicoanálisis del mito

Toda persona que posea un conocimiento superficial de la teoría psicoanalítica tiende a identificar automáticamente el saber creado por Freud con la hipótesis del complejo de Edipo, de modo que uno de los más prestigiosos nombres de los protagonistas del drama y el mito griego se ve transformado desde hace casi un siglo en un término clave de una teoría psicológica.

Sigmund Freud no elaboró una teoría específica acerca del mito griego, pero la doctrina psicoanalítica general y su aplicación al estudio de los pueblos primitivos tuvo que dar una considerable importancia al mito y a los problemas que plantea su definición y su estudio, por lo que las consideraciones del psicoanálisis tuvieron una especial transcendencia en el tratamiento que historiadores y antropólogos debían dar el mito.

Uno de los mayores de la teoría psicoanalítica consiste en haber descubierto que el pensamiento humano sólo funciona a veces de un modo puramente racional, mientras que en sus aspectos primarios se halla regido por unos mecanismos de funcionamiento basados fundamentalmente en el manejo del *símbolo*. El pensamiento ra-

cional es aquél mediante el cual el hombre analiza la realidad social y natural que lo envuelve y sirve como un mecanismo de adaptación del individuo al medio humano y natural en el que se desenvuelve. Pero para que esa adaptación psicológica pueda llevarse a cabo de un modo armónico, el individuo debe poder realizar en un modo satisfactorio los impulsos de su líbido, que se presentan como deseos o instintos, y que son los que suministran la energía psíquica que posibilita el desarrollo del pensamiento racional.

Freud distingue en el individuo diferentes instancias psíquicas, que en la primera parte de su obra se articulan a través de la relación entre el *inconsciente* y la conciencia, y que en su obra más madura adquieren una estructura tripartita según el esquema: *id, ego, super-ego.* El *id* o ello vendría a ser similar al inconsciente; es la fuente del deseo de todo tipo y posee su propia lógica. El *super-ego* representaría algo así como la conciencia social del individuo, la idea que la persona se hace de los principios y los deberes que el grupo al que pertenece le impone. Y el *ego* o la conciencia individual propiamente dicha constituye la instancia que sintetiza los intereses del *id* y el *super-ego* dentro de un desarrollo psicológico armónico.

El pensamiento humano funciona a un nivel racional, siguiendo las normas que gustamos de considerar lógicas, y a nivel simbólico, cuando en él predominan los criterios del ello. La lógica del inconsciente se basa en dos principios que podríamos sintetizar del modo siguiente. Conocemos los mensajes del *id* cuando no podemos realizar uno de nuestros deseos básicos y cuando, en consecuencia, nos vemos obligados a ejercer una represión del mismo. Entonces, ese deseo se nos presenta ante nuestra conciencia de forma indirecta, ya sea en un sueño, en un acto fallido, en una representación artística, o en una alucinación, siguiendo dos principios, a los que Freud denominó: *condensación* y *desplazamiento.* De acuerdo con el primero de ellos, el mensaje nunca se nos aparecerá de una forma directa, sino bajo una serie de máscaras que tienden a ocultarlo, mezclándolo con otros. Y según el segundo de ellos, el deseo aparecerá desplazado, cambiándose objetos, personas, o siguiendo otras reglas como la inversión, transformación, etc.

Estos mecanismos dan cuenta, pues: 1.º de la existencia de un modo de pensar común a todos los seres humanos, que es diferente del pensar racional; 2.º de la vinculación de ese modo de pensar con una realidad que lo sustenta, el deseo, que es diferente del propio pensamiento; 3.º de la posibilidad de la existencia de un conflicto entre las dos formas de pensamiento humano.

Es evidente, si tenemos en cuenta lo anterior, que la teoría de Freud tenía que traer importantes consecuencias en la concepción del mito. Está claro que, como resultado de la labor de análisis, había una serie de semejanzas que se iban revelando progresivamente ante los ojos de psicoanalistas y estudiosos de la conducta humana. Los sueños y las alucinaciones poseen caracteres en común con el mito; utilizan los mismos tipos de símbolos que parecen comportarse en ellos de modo semejante. Y también parecía evidente que surgían paralelismos al considerar la conducta de los niños, los neuróticos y algunos rituales primitivos. Tuvo, pues, que plantearse en seguida el problema de la relación entre estos diferentes tipos de conductas y formas de pensar, y a él vendría a dársele dos posibles soluciones.

La primera de ellas, aplicada por el propio Freud en *Totem y Tabú,* básicamente, y en la generalidad de su obra, consistió en aplicar en este caso la ley de Haeckel, que establece que toda ontogénesis reproduce la filogénesis; es decir, que las diferentes eta-

pas del desarrollo del individuo reproducen las fases sucesivas del desarrollo de la especie. El niño y el neurótico serían así como el primitivo, y el salvaje sería como un niño y un neurótico en algunos aspectos de su conducta. El complejo de Edipo se fraguaría en un drama familiar primordial que sellaría el paso del primate al hombre, y toda enfermedad mental supondría una vuelta a la infancia y a los orígenes de la especie.

Esta solución fue aplicada, además de por Freud, por Otto Ranke en su famoso libro: *El mito del nacimiento del héroe,* en el que lleva a cabo un análisis comparativo de este tema mítico explicándolo a través de los mecanismos clásicos del funcionamiento del complejo de Edipo. A saber, odio del padre hacia el hijo como rival, exposición a la muerte del niño, rescate milagroso, formación del héroe y venganza del mismo sobre sus enemigos. Para Ranke, el tema mítico funcionaría exactamente igual en todas las culturas y poseería una única clave para su estudio.

Otro autor, en este caso psicoanalista y antropólogo, que aplicaría esta solución será Geza Roheim, quien centrará sus estudios en la demostración de la universalidad del complejo de Edipo, cuya existencia había puesto en duda Malinowski en aquellas culturas en las que la organización social matrilineal anulaba las prerrogativas autoritarias del padre. Según Roheim, el complejo sería universal, estando incluso más acentuado en las culturas de este tipo, y continuaría siendo la clave de la vida psí-



Lateral de un frontón
(580-540 a.C.)
Templo de Atenea, Atenas

quica y, por lo tanto, uno de los temas más presentes en el mito.

Siguiendo la ortodoxia freudiana, pero introduciendo también importantes innovaciones metodológicas, desarrollará Georges Devereux una nueva metodología psicoanalítica que tendrá importantes aplicaciones al mundo griego, llevadas a cabo, además, por este mismo autor en sus libros como: *Dreams in Greek Tragedy, Tragédie et poesie grecques. Etudes etnopsychanalitiques, Femme et Mythe,* o *Baubo, la vulva mítica,* por lo que deberá ser merecedora de una especial atención.

El método de Devereux se basa en dar una segunda respuesta a la pregunta que habíamos formulado recientemente. En su opinión, el desarrollo del individuo y el de la especie no tienen que seguir el mismo camino, y por ello no puede aplicarse sin más el análisis psíquico al estudio de un mito, puesto que los sueños de un individuo, por ejemplo, adquieren sentido sólo a través de su vida y la represión de sus deseos, y la problemática *individual,* que se refleja en el sueño o la alucinación, es totalmente diferente de la que aparece en el mito, que posee una naturaleza claramente *social.*

Individuo y sociedad no son dos realidades aisladas, sino los dos polos de un mismo proceso, y por ello, aunque no conviene confundirlos, tampoco es correcto el separarlos de un modo tajante. Puede, pues, haber temas míticos que aparezcan en sueños, pero el tratamiento de los mismos será diferente, puesto que el sueño refleja la historia de un individuo y en él los temas son creados de acuerdo con su proceso de realización simbólica individual, y el mito, por el contrario, estudia problemas sociales y maneja el simbolismo colectivo.

La relación entre el individuo y el grupo varía en cada cultura, los mecanismos de adaptación psicológica también, y, en consecuencia, los sueños, los transtornos psíquicos y los símbolos funcionarán de forma diferente en cada cultura. No será posible, por lo tanto, disponer de un *método universal* que nos permita conocer el simbolismo humano, sino que cada cultura o cada sociedad poseerá unos símbolos propios que manejará en sus mitos y que cada persona utilizará de un modo personal en sus sueños. Para poder llevar a cabo entonces el análisis de un paciente no europeo, cosa que Freud en un principio no se había planteado, entre otras cosas porque todos sus pacientes eran miembros de esta cultura, será necesario conocer la estructura familiar propia de su cultura y los símbolos y modos de pensar dominantes en ella; sólo así el psicoanálisis, auxiliado por la antropología o la historia, podrá poseer una aplicación terapéutica en este caso en concreto.

Es evidente que no podremos psicoanalizar a ningún autor griego antiguo, pero el método de Devereux posee un gran interés, como ha demostrado su autor a través de libros como los citados, porque nos permite analizar fenómenos, como el uso literario de los sueños, que resultan difícilmente accesibles si no poseen conocimientos psicoanalíticos, y porque pone de manifiesto cómo el conocimiento de aspectos simbólicos de la cultura griega es de una fundamental importancia para la comprensión de mitos en los que pueden aparecer temas tales como la castración, el incesto, etc., e incluso a veces para lograr el entendimiento de temas de historia política y social, como la relación de los lacedemonios e ilotas, en el caso de la historia de Esparta, que analizó en uno de sus trabajos.

Una segunda corriente dentro de la práctica y la teoría psicoanalítica es la creada por Carl Gustaw Jung, quien poco a poco comenzó a distanciarse de su maestro Freud debido a que en su obra iba fraguando una concepción de la vida psíquica que chocaba en algunos de sus puntos fundamenta-

les con la del creador del psicoanálisis.

C. G. Jung posee, en primer lugar, una concepción del inconsciente muy diferente a la de Freud, en tanto que para él esa instancia psíquica se caracteriza por su universalidad. Es decir, que el inconsciente y sus símbolos no deben concebirse de un modo individual, sino a nivel de especie; el inconsciente es *colectivo* y sus símbolos y mecanismos son comunes a toda la humanidad. Por esa razón los símbolos alquímicos, por ejemplo, pueden ser utilizados en la terapia como instrumento de análisis de un individuo concreto, ya que individuo y especie volverían a funcionar en su opinión no de un modo paralelo, sino idéntico. Anula, pues, este autor los límites entre sociedad e individuo y pasa a considerar como un conjunto el fenómeno de los sueños, las obras de arte, las experiencias religiosas y los mitos, e incluso parte de las creaciones científicas.

Jung admite que el mito posee un valor cognoscitivo, no se trata sólo ya, como en Freud y Rank, de que sirva como expresión de un conflicto —individual o colectivo—, y por ello lo compara en ocasiones con la ciencia, borrando de este modo también las barreras entre el pensamiento racional y el simbólico. Este aspecto de la teoría jungiana posee un gran interés en cuanto que sirve de muestra de un hecho que pasará a ser fundamental en las consideraciones actuales del mito.

Para Jung y para el psicoanálisis, el mito y el pensamiento simbólico han dejado de constituir un problema. El mito ya no es considerado como un error ni como un enigma, sino, simplemente, como una de las dimensiones propias del pensamiento humano. Nadie puede ser racionalista mientras duerme. No hay ningún hombre que sólo piense racionalmente; todos combinamos los dos tipos de pensamiento, en diferentes proporciones y de modos diversos. No se trata, por lo tanto, de desvelar un misterio cuando nos ponemos a estudiar el mito, sino de aceptarlo tal y como es y de tratar de comprender su lógica. Debemos aceptar el mito —o el símbolo— como parte de nuestra naturaleza, con el fin de poder controlarlo. Reprimir su presencia es lo mismo que reprimir un deseo, no es más que obligarlo a que se manifieste de una forma indirecta y tortuosa.

Ahora bien, si la aceptación del mito es común a todas las tendencias psicoanalíticas, hay, sin embargo, en ellas diferencias en cuanto a su concepción, y una de las más agudas es la que en este sentido establecieron Freud y Jung. Para el primero de ellos, el deseo es la clave de la vida psíquica, y, por lo tanto, del sueño, el símbolo y el mito. El mito, en nuestro caso, fundamenta su existencia fuera de sí mismo, satisface una necesidad vital del individuo y la sociedad, en tanto que ofrece una solución para la realización o represión del deseo, aunque más bien lo segundo que lo primero. Debemos aceptarlo, sí, pero para superarlo y acceder a la forma superior de pensamiento, que es la racional. Freud es, pues, un racionalista, pero un racionalista que reconoce que el pensamiento se basa en último término en la vida psíquica e instintiva, y, por lo tanto, en la materia.

Por el contrario, Jung acepta plenamente el valor del mito, pero no considera que deba ser superado nada más que en algunos casos, como —a nivel individual—, cuando el sueño es una manifestación de un trastorno psíquico. La postura de este autor es en cierto modo antirracionalista, e incluso un poco mística en algunos aspectos, cuando considera, por ejemplo, que las religiones actuales pueden contribuir a favorecer el equilibrio psíquico. Y se esfuerza, en general, por negar la vinculación estrecha entre símbolo o mito e instinto o deseo, y, por lo tanto, en quitar la base material al pensamiento.

Es difícil, a veces, escoger entre



Representación de dioses
(447-432 a.C.)
Friso del Partenón

el racionalismo de Freud, que puede dar la impresión de que añorase que los hombres, al estar plenamente sanos, algún día dejasen de soñar, y el misticismo de Jung, que, aunque cae en exageraciones religiosas notorias, reconoce que hay una parte de nuestra vida psíquica que nunca llegaremos a poder extirpar. Quizá en este caso habría que tomar los caracteres menos extremos de cada doctrina, pero lo que sí parece claro es que el fundamento del símbolo y del mito debe buscarse más allá del propio pensamiento, ya sea en el sueño, en las propias pulsiones de la vida del individuo, ya sea, en el mito, en las contradicciones o problemas que se le plantean a cada sociedad. Pero deberemos tener en cuenta que, por otra parte, la aceptación de este presupuesto no debe llevarnos a la negación del valor cognoscitivo del mito o del sueño. El sueño es una forma de conocernos a nosotros mismos y el mito un método que algunas sociedades han utilizado para analizarse a sí mismas y al mundo.

El método de Jung fue aplicado a la mitología griega por un lado por autores como Paul Diel y Joseph Campbell, que lo que hicieron fue más que nada tratar de conseguir que la mitología griega expresase los principios de la psicología jungiana, pero que no llevaron a cabo análisis concretos de los mitos y los textos griegos. Y, por otra parte, por el propio Jung, en colaboración con el mitólogo Karl Kerenyi, en obras como su *Introducción a la esencia de la mitología,* y por ese segundo autor a través de una amplia serie de monografías —reseñadas en nuestra bibliografía— en las que trató de mostrar cómo dioses como Hermes, Dioniso o Demeter y Coré,

o héroes como Prometeo aparecen como arquetipos de diferentes aspectos de la vida psíquica. Así, por ejemplo, Dionisos será el arquetipo de la vida indestructible, Atenea de la virginidad, etc.

En la última parte de su vida, K. Kerenyi comenzaría a distanciarse del método psicoanalítico y a aproximarse a los de carácter histórico-religioso, que pasaremos a exponer a continuación.

2. Historia de la religión y fenomenología de las religiones

El estudio histórico de las religiones, a través del análisis de los ritos, cultos, figuras divinas y construcciones teológicas fue llevado a cabo a lo largo de la historia por gran cantidad de autores provinientes de los campos de la historia, la antropología, e incluso la filosofía y la teología. Las procedencias eran diversas y los métodos, en consecuencia, también. Por ello, a comienzos del presente siglo, una serie de autores, como R. Otto y G. van der Leeuw, provinientes del campo de la teología protestante, trataron de fundar una nueva ciencia histórica de las religiones, que debería fundarse de acuerdo con los criterios siguientes.

En primer lugar, el estudio de las religiones requiere que se reconozca la especificidad del fenómeno religioso como parte esencial del alma humana. Es necesario conocer la esencia del *homo religiosus* y describir sus actuaciones y sus modos de pensar y sentir. Lo religioso se define ahora, siguiendo las orientaciones filosóficas del vitalismo o la fenomenología, como una *vivencia* muy concreta que posee una naturaleza innegable que el fenomenólogo de las religiones y el historiador de las mismas no deben poner en duda, sino que deben aceptar para poder así, únicamente de este modo, profundizar en ella.

Así, para Otto, lo religioso se definirá como un *mysterium tremendum,* como la sensación de temor y dependencia absolutas del hombre ante un ser al que considera como totalmente superior a él, y cuya dependencia del mismo le proporciona tanto una seguridad vital como el fundamento y el sentido de su existencia.

G. van de Leeuw seguirá las líneas básicas de R. Otto en el sentido de que seguirá considerando las vivencias religiosas como comprensibles, pero no analizables; pero, al contrario que éste, describirá una amplia gama de las mismas sin reducirlas a un principio unitario tan claro como las ideas de poder y de misterio, que constituyen la esencia de lo sagrado en la obra de R. Otto.

La aplicación del método fenomenológico puede realizarse de forma sincrónica o histórica, y en el segundo de estos casos nos encontraremos con la Historia de las Religiones tal y como la concibe Mircea Eliade, para quien el fenómeno religioso sólo puede ser comprensible históricamente, puesto que las diferentes *hierofanías,* las distintas manifestaciones de lo sagrado, varían de acuerdo con las épocas y con las culturas, y únicamente resultan comprensibles si las incluimos en los contextos históricos que les son propios. Eliade se abre, pues, de un modo mucho más amplio a la diversidad y matiza mucho más la variedad de las experiencias religiosas, a las que clasifica por géneros: hierofanías celestes, acuáticas, etc., y por épocas. Pero tanto en su obra como en la de los autores anteriores, el concepto fundamental sigue siendo el de *vivencia.*

La *vivencia,* en la fenomenología de Husserl, o en las filosofías vitalistas, como la de H. Bergson, J. Ortega y Gasset, o en el existencialismo, se caracteriza por no poder ser analizada, estudiada de un modo puramente

racional, sino que para alcanzar su inteligibilidad es necesario *comprenderla,* revivirla. El historiador de las religiones deberá, pues, poseer la capacidad de vivenciar las experiencias de los hombres del pasado, tendrá que sentir lo divino como los australianos, los sumerios y los griegos, si pretende comprenderlo. Pero, ¿cómo será ello posible?

Según los fenomenólogos, gracias a la intuición, que es una de las aptitudes propias del alma humana. Sin embargo, algunos otros autores niegan que esa forma de pensar humana exista y, por lo tanto, dudan de que se pueda revivir en la tranquilidad de una biblioteca las vivencias de un cazador paleolítico o de un guerrero griego en plena batalla sólo con la ayuda de unos textos. Y es que, aunque es indudable que nuestras vivencias son diferentes por su naturaleza a nuestros pensamientos abstractos, sin embargo no está claro que haya un método que nos permita vivenciar lo que no podemos vivir. Por ese motivo suponer que podemos comprender a un sumerio en sus experiencias religiosas es construir sólo una hipótesis aventurada. Para lograr este propósito necesitaremos, en primer lugar, disponer de experiencias vitales similares a las suyas y extrapolar las unas a las otras. Pero el historiador y el fenomenólogo de las religiones no siguen este camino, sino que parten del supuesto de que la vivencia religiosa es auténticamente universal y obligan, por decirlo así, al sumerio a sentirla, procediendo luego a enmarcar en ella todos aquellos fenómenos que pueden mantener algún tipo de semejanza con lo que constituyen las experiencias religiosas del hombre europeo contemporáneo.

Pero es que, además, se da el caso de que tampoco podemos analizar ninguna vivencia si no poseemos un conocimiento de la misma, por lo que la pretensión de construir una historia de la religión basada en el estudio de las vivencias más que en el análisis de las instituciones, los cultos y las representaciones religiosas es considerado en la actualidad como en gran parte falto de base.

Se han hecho escasas aplicaciones de la fenomenología religiosa al estudio de la religión y el mito griego, pero entre ellas es de destacar el intento de W. Otto, un autor que deriva de la escuela histórico-filológica alemana.

Partiendo de la idea de Wilamowitz, según la cual debemos partir de que los «dioses están ahí» y de que, por lo tanto, tendremos que aceptarlos como una parte de la realidad, establecerá W. Otto una teoría según la cual la religión griega nos muestra una manifestación concreta de lo divino que posee validez universal y que puede ser plenamente asumida por el hombre europeo contemporáneo, porque, en realidad, la profundización en el estudio de los dioses de Grecia no es más que la profundización en el estudio de la vida anímica. El conocimiento de las divinidades nos da acceso a un nivel ontológico privilegiado, que es el propio del mito, y nos abre la vía para el conocimiento de una clase de verdades que únicamente nos serán accesibles mediante este método.

La postura de W. Otto debe encuadrarse en la concepción global de su escuela de origen, porque en gran parte surge como una reacción contra los presupuestos de la misma. Para dicha escuela, un dios quedaba «explicado» cuando se lo podía catalogar históricamente. Es decir, que el saber que un dios o diosa es prehelénico ya nos da, en cierto modo, la clave para comprender su naturaleza. Por el contrario, este autor pretenderá sostener, y con razón, que el origen no explica la función, y que, por lo tanto, sólo lograremos conocer a un dios, valga la redundancia, conociéndolo. Todo ello es evidente; lo que no lo es tanto es que mediante la intuición podamos captar la esencia de los dioses de Grecia y, en consecuencia, la de nosotros mismos.

La Historia de las religiones, que, por supuesto, lleva consigo el estudio de los mitos, no se estudia únicamente partiendo de métodos fenomenológicos, sino también utilizando criterios de carácter histórico-cultural, como ocurre en el caso de la *escuela de Roma,* que inició su actividad en torno a la gran figura de Raffaele Petazzoni.

Para ese autor: «la religión, históricamente considerada, es una forma de la civilización, y por ello es incomprensible si no se la inserta en el cuadro general de la civilización a la que pertenece y se la contempla en sus lazos orgánicos con esas otras formas que son la poesía, el arte, el mito, la filosofía y la estructura económica, social y política». No hay, por lo tanto, un método específico para el estudio del fenómeno religioso que sea diferente del método histórico general. No deberemos tratar de vivenciar las experiencias religiosas de los hombres del pasado, sino que nuestro propósito ha de ser el de analizar los fenómenos religiosos, en sus niveles rituales, míticos o teológicos, poniéndolos en relación con sus contextos culturales, de los que forman una parte fundamental.

R. Pettazzoni, y sus discípulos más destacados, como Darío Sabatucci y Angelo Brelich, dedicaron parte de su labor al estudio de la religión griega, centrándose Sabatucci en los cultos mistéricos y Brelich en el análisis de los héroes y los rituales de iniciación. En estos trabajos, el propósito de estos autores consiste en la descripción de la *morfología* de los diferentes fenómenos, como, por ejemplo, los mitos y cultos heroicos. En muchos casos se considera imprescindible en su método la utilización de la *comparación* histórico-religiosa, ya que es ella la que nos permite establecer los rasgos morfológicos de las grandes religiones mediante el parangón entre las mismas y las culturas que las generan.



Frontón oriental del Partenón
(447-432 a.C.)

Aunque el método difiere del fenomenológico, posee, sin embargo, un punto en común con él, y es que en ambos se reconoce la existencia y la especificidad del fenómeno religioso. Es decir, que, según estos autores, es posible la existencia de una ciencia histórica de las religiones que sea independiente de la historia propiamen-

te dicha. Y ello sería así porque la historia de las religiones posee un objeto de estudio específico: la religión históricamente considerada, y un método propio: el método comparativo.

Los logros concretos en el campo de la religión griega alcanzados por estos autores son evidentes, pero sus trabajos se hallan a veces lastrados por la preocupación comparatista y por la necesidad de destacar rasgos genéricos de los sistemas religiosos, como, por ejemplo, el politeísmo en el estudio de una religión en concreto, lo que puede conducir a borrar, en ocasiones, algunos rasgos específicos a favor de los más genéricos.

3. Bajo la égida del «Année Sociologique», la sociología de las religiones francesas

Ya desde los comienzos de la filosofía positivista, nos encontramos con que su creador, Augusto Comte, pretendió fundar una nueva ciencia que permitiese el estudio del hombre en sus dimensiones colectivas y a la que bautizaría con el nombre de sociología. La nueva ciencia comtiana estuvo en un principio sobrecargada, sin embargo, de supuestos filosóficos y solamente será a fines del pasado siglo cuando la sociología aparezca fundada como ciencia empírica, gracias a la labor de Emile Durkheim, fundador de la revista: «Année Sociologique», en torno a la que se agruparán los mejores estudiosos del fenómeno religioso en las postrimerías del pasado siglo y los comienzos del nuestro.

Parte Durkheim en su método de que los hechos sociales deben ser estudiados como *cosas*, igual que los hechos de cualquier otra ciencia y con los mismos métodos, consecuentemente. La aplicación de su método al estudio de las religiones la llevaría a cabo en su libro: *Las formas elementales de la vida religiosa*, en la que trató de analizar la función social de la religión, partiendo del análisis de lo que en su momento se consideró como la religión más primitiva de todas las conocidas: la religión australiana. Tras este estudio llega Durkheim a la conclusión de que la función de la religión consiste en garantizar la cohesión del grupo social y de que es ese grupo el que modela y condiciona el funcionamiento del pensamiento y sus categorías, y, en consecuencia, los sentimientos y las vivencias.

Emile Durkheim: *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, 1912 (Akal, Madrid, 1982):

«el dios del clan, el principio totémico, no puede ser otra cosa que el clan mismo. Pero hipostasiado y representado en la imaginación bajo las especies sensibles del vegetal o el animal que sirven de totem.»

«el dios no es más que la expresión figurada de la sociedad.»

«La unidad de los primeros sistemas lógicos no hace más que reproducir la unidad de la sociedad...»

«es de la sociedad de donde los hemos tomado para proyectarlos en nuestra representación del mundo. La sociedad es quien ha facilitado el cañamazo sobre el que ha trabajado el pensamiento lógico.»

«los primeros poderes de los que tuvo noción el espíritu humano son los que las diversas sociedades instituyeron al organizarse. Con su imagen fueron concebidos los poderes del mundo físico.»

«las técnicas y las más diversas prácticas, tanto las que aseguran el funcionamiento de la vida moral (derecho, moral, artes), como las que sirven para la vida material (ciencias de la naturaleza, técnicas industriales), han derivado, directa o indirectamente, de la religión.»

«el ritmo de la vida religiosa no hace más que expresar el ritmo de la vida social, del que deriva.»

«si la religión ha engendrado todo lo que es esencial para la sociedad es porque la idea de la sociedad es el alma de la religión.»

Los estudios acerca de la religión de Durkheim, desarrollados por su discípulo, y sobrino, Marcel Mauss supusieron la introducción de un planteamiento nuevo y extraordinariamente rico del fenómeno religioso. Ese fenómeno dejó de ser estudiado como tal, para pasar a estar incluido en la noción de *hecho social total*, en la que no se distinguen niveles ontológicos: lo religioso, lo público y lo privado, etc., sino que se trata de analizar unos hechos nuevos, que, como todos los hechos científicos, serían creación del método que los estudia.

Partiendo de ese método y esa escuela desarrollarán su obra una serie de autores que poseerán para nosotros el máximo interés, el primero de los cuales sería Lucien Lévy-Bruhl.

Es autor Lévy-Bruhl de una teoría sobre el pensamiento mítico que pretendió dar cuenta del mismo, analizando lo que sería su lógica específica; lógica que definiría lo que ese autor llamó la mentalidad arcaica y prelógica. En esa mentalidad no se utilizarían las categorías básicas de la lógica occidental, o racional, como las de causa, espacio, tiempo, sustancia, etc. El primitivo cree, por ejemplo, que un cuerpo puede ejercer influencia sobre otro situado a gran distancia de él, o sobre varios a la vez, actuando sobre una de sus antiguas partes. Por ejemplo, se puede hacer enfermar a alguien, dañando sus excrementos, pelos, uñas o desechos corporales. En ese mismo caso no procedería a plantearse el estudio de las causas ni tendría correctamente definida la noción de objeto. El primitivo pensaría de acuerdo con la ley de la participación, razonaría utilizando la analogía y la noción de contagio, etc.

El propósito de Lévy-Bruhl consistió en estudiar el pensamiento mítico según su propia lógica, pero erró en la consecución de su propósito, como reconocería al final de su vida, porque su consideración del primitivo como un ser irracional contribuyó a exaltar, como él mismo señaló, la superioridad ideológica del colono europeo de la primera mitad del siglo XIX, y, porque, por otra parte, hoy se puede demostrar que tampoco los europeos piensan racionalmente en todos los casos. Es racional, por supuesto, la ciencia europea, pero no sus religiones ni sus ideologías o prejuicios políticos. Y en la vida cotidiana los hombres y mujeres europeos piensan y actúan, como los salvajes, guiados por la emotividad y los sentimientos en la mayor parte de los casos. No es correcto, pues, comparar la ciencia europea con la magia erótica australiana ni a Einstein con un campesino analfabeto, porque se trata de realidades heterogéneas. Si comparamos la especulación filosófica europea con una cosmogonía griega o australiana, por ejemplo, veremos que las diferencias no son tan abismales, como tampoco lo son entre un poeta griego y un filósofo, como ya habíamos indicado. Y si comparamos la emotividad «primitiva» con la «europea», igualmente nos encontraríamos con que las semejanzas serán algo más que meras anécdotas.

La obra de Lévy-Bruhl tuvo una gran importancia a nivel antropológico e histórico —de ella deriva la «historia de las mentalidades» inaugurada por Lucien Fevbre—, pero no encontró una aplicación sistemática al estudio del mito griego. La cultura griega sí que será estudiada, sin embargo, por un autor que también se entroncó directamente con el Année Sociologique, Louis Gernet.

Inició sus trabajos Gernet con su tesis de doctorado acerca del desarrollo del pensamiento jurídico y moral en Grecia, en la que sigue claramente las orientaciones de Durkheim y Mauss acerca de la consideración de las categorías lógicas como categorías sociales. Gernet, que sufrirá el ostracismo de los helenistas de su país, se especializó en el campo del derecho griego, al que dedicó la mayor parte

de sus trabajos, pero también llevó a cabo estudios sobre la religión griega, expuestos en su libro: *El genio griego en la religión* y en numerosos artículos, póstumamente recopilados por Jean Pierre Vernant en su *Antropología de la Grecia Antigua*. En todos estos trabajos su gran esfuerzo se centra en lograr la compresión sociológica de la religión y el mito griegos, siguiendo las orientaciones de esta escuela, lo que supuso la introducción de un nuevo enfoque en el campo de la mitología clásica y la apertura de unas nuevas vías que serán desarrolladas posteriormente por la llamada escuela estructuralista francesa.

concepción del mito desde la teoría del mito y el ritual fuertemente marcada por la influencia de Frazer hasta una concepción totalmente original.

Frente a M. Muller, Dumézil iniciará el estudio de la mitología indoeuropea, y consecuentemente de la mitología griega, sobre todo en sus últimos libros, partiendo no del vocabulario, el lenguaje y la etimología, sino de las propias narraciones míticas. En



Ulises huye del Cíclope bajo un carnero
Museo de Delfos

También a caballo entre la sociología de Durkheim-Mauss y el posterior estructuralismo francés se encuentra un autor enormemente original que abrirá un campo de estudio que había quedado arrasado por los excesos de la mitología comparada del pasado siglo: el de la mitología indoeuropea.

G. Dumézil ha venido desarrollando su actividad durante casi setenta años, en los que ha ido variando su

su opinión, el estudio de los relatos míticos debe llevarse a cabo de un modo sistemático, no considerando cada mito aisladamente, sino como parte de un *sistema ideológico*, en el que todos los mitos se articulan a través de un juego de interacciones mutuas.

El fin del análisis mitológico ha de consistir en descifrar la lógica de los relatos, que es independiente de la gramática de los idiomas en los que es-

tán escritos. No hay ninguna vinculación profunda entre mito y lenguaje, y por ello la etimología únicamente puede ofrecer al estudioso del mito indoeuropeo un auxilio secundario.

Pero es que además de en el método de estudio existe también una profunda diferencia entre Dumézil y Max Müller en cuanto a lo que ambos consideran que es la función del mito. Para Dumézil, el mito no expresa las preocupaciones del hombre primitivo ante los fenómenos de la Naturaleza, sino la ideología de la que se sustenta una sociedad, con sus valores e ideales, pero también con las tensiones que la constituyen. El mito plantea, pues, conflictos, pero con la intención de resolverlos de un modo determinado a través del cual se manifiestan las reglas sociales y las prácticas tradicionales que sustentan esa sociedad en concreto.

Utiliza, pues, Dumézil modelos sociológicos y antropológicos y trata de describir al mito como elemento básico de la organización social, de acuerdo con los principios de toda la tradición sociológica francesa, y de este modo llega a deducir la existencia de una ideología indoeuropea que, en un principio, creyó que debía tener correspondencia con un orden social similar, y que en la actualidad tiende a circunscribir al propio campo del pensamiento.

Veamos, pues, un esbozo de sus conclusiones y planteemos cuál es la situación del mito griego en el ámbito de las mismas.

El primer resultado notable logrado por Dumézil consiste en demostrar cómo las concepciones míticas pueden estudiarse a partir de textos de naturaleza heterogénea. Los cuentos, las narraciones míticas y legendarias, las epopeyas, los relatos históricos, las novelas, los Himnos y los comentarios litúrgicos sirven como medios para expresión de una única ideología en diferentes épocas y entre los diversos pueblos indoeuropeos. En la India, por ejemplo, los Himnos y comentarios litúrgicos expresan la ideología tripartita, pero también lo hace la epopeya, en las que las funciones divinas aparecen representadas por un conjunto de héroes funcionalmente homólogos a los dioses; mientras que en Roma, por el contrario, serán los textos históricos de los hechos y gestas de los primeros reyes de la ciudad los que nos muestren la expresión de la misma ideología tripartita.

En algunos casos, como en el romano, es posible que la pérdida de un tipo de relatos míticos propiamente dichos lleve a la transposición de los esquemas míticos al campo histórico, al igual que ocurre en Dinamarca con la figura de Saxo Gramático, que escribe una novela acerca de los reyes de su país, cuyos protagonistas no son más que los dioses del paganismo germano historizados. Pero en otros casos ni siquiera se produce una transposición, sino que lo que ocurre es que un mismo modo de pensar se expresa de formas diferentes en textos de distinta naturaleza. El modo de pensar no cambia la estructura del pensamiento, y así, por ejemplo, son llamativas las concordancias entre el pensamiento romano y el hindú, aun cuando en el primero se piense histórica, nacional, práctica, relativa, empírica, política y jurídicamente, y en el segundo fabulosa, cósmica, filosófica, absoluta, dogmática, moral y místicamente.

Tras las diferentes narraciones y bajo los distintos géneros subyace una única forma de pensar que se caracteriza porque posee unos rasgos permanentes, a los que Dumézil se niega a denominar como estructura, puesto que en su opinión habría muy pocas cosas en común entre su método y el estructural, aunque los estructuralistas, y el propio Lévi-Strauss, siempre gustaron en reivindicarlo como uno de los suyos.

La «estructura» de la ideología indoeuropea estaría caracterizada por

poseer una articulación trifuncional —ver texto— y se correspondería, por lo menos en el pensamiento dumeziliano hasta llegar a los años setenta, por ser homóloga con la estructura social. Es decir, que en las sociedades indoeuropeas primitivas habrían existido tres clases funcionales: sacerdotes, guerreros y productores, que generarían una ideología mítica que justificase sus privilegios y explicase sus funciones. Sin embargo, esta idea, plenamente acorde con la tradición sociológica francesa del «Année Sociologique», será abandonada por Dumézil en estos últimos años, en los que se esforzará por señalar que la trifuncionalidad es sólo un modo de pensar, y que no es posible deducir la existencia de ningún orden social concreto a partir del análisis de los mitos, puesto que, aunque el mito se corresponde con la estructura social, sin embargo las reglas de correspondencia son tan complejas —no sólo hay reflejos, sino distorsiones, inversiones, etc.— que dar el salto de uno de estos reinos al otro sería lo mismo que lanzarse al vacío.

Georges Dumézil: *El destino del guerrero*, México, 1971:

«El país que ya no tenga leyendas —dice el poeta— está condenado a morir de frío. Es harto posible. Pero el pueblo que no tuviese mitos, estaría ya muerto. La función de la clase particular de leyendas que son los mitos es, en efecto, expresar dramáticamente la ideología de que vive la sociedad, mantener ante su conciencia no solamente los valores que reconoce y los ideales que persigue de generación en generación, sino ante todo su ser y estructura mismos, los elementos, los vínculos, las tensiones que la constituyen, justificar, en fin, las reglas y las prácticas tradicionales, sin las cuales todo lo suyo se dispersaría.»

Georges Dumézil: *Los dioses de los indoeuropeos*, Barcelona, 1970:

Las tres funciones

«Estas funciones son: 1. La administración, a la vez misteriosa y regular, del mundo; 2. el juego del vigor físico, de la fuerza, principalmente guerrera; 3. la fecundidad, con muchas condiciones y consecuencias, tales como la prosperidad, la salud, la voluptuosidad, la longevidad, la tranquilidad, la "gran cantidad". Los poetas sagrados ponen ya en relación estas funciones con otras tríadas, preferentemente con la división topográfica del mundo en cielo (quizá más bien "envoltura" del mundo), atmósfera, tierra...»

Georges Dumézil: *Mythe et Epopée*, I, París, 1968

Los griegos

«Los griegos... presentan, por el contrario, en su civilización y en su religión menos supervivencias y más limitadas que las de la mayor parte de sus pueblos hermanos... Tributo del milagro griego, lo he dicho muchas veces: en este rincón del mundo la inteligencia crítica y creadora comenzó a actuar muy pronto, llegando a transformar incluso lo que conservaban...

En resumen, Grecia ha elegido como siempre la mejor parte, a las reflexiones acostumbradas y las relaciones preestablecidas que le proponía el legado de sus antepasados del Norte, ha preferido los riesgos y las suertes de la crítica y la observación; ella ha mirado al hombre, al mundo y la sociedad con ojos nuevos.»

Las tres funciones de la ideología indoeuropea no deben entenderse de un modo mecánico, es decir, que no se trata de que los dioses y los héroes estén clasificados en tres compartimentos estancos, sino que su funcionamiento es mucho más complejo. En primer lugar, las tres funciones se han hecho para ayudarse y complementarse: un dios de la I lo es por pertenecer a ella y también por no poseer los caracteres de la II y de la III, que son totalmente contradictorios con los de la suya propia. O lo es que lo mismo, un dios que gobierne el mundo, pero que sea un guerrero violento, no puede ser un dios indoeuropeo. Las funciones se complementan, pero sus caracteres son excluyentes y están estructurados de un modo específico y muy complejo. Las relaciones entre las mismas son objeto de una gran cantidad de mitos, y de estudios contemporáneos que tratan de explicarlos, y por ello es ridículo, como se ha hecho muchas veces, acusar a Dumézil de crear un esquema simplista y mecánico.

Las funciones no pueden ser concebidas como espacios. No se trata de que cada dios esté en una función, sino de que actúe de acuerdo con los modos de acción de esa función. Los dioses no son agrícolas porque mantengan, por ejemplo, relación con la agricultura. Tomemos el caso del Marte romano. Muchos autores vieron en él a un antiguo dios agrario reconvertido en dios bélico porque Marte se relaciona con los campos cultivados. Sin embargo, como ha demostrado Dumézil, nada hay que permita sostener semejante hipótesis. Marte se relaciona con los campos porque protege a los frutos cultivados de las agresiones del exterior, al igual que los protege el guerrero humano del robo y la rapiña. El modo de actuación de Marte es el bélico; es por lo tanto, un dios de la segunda función, y, además, con todos los caracteres de ella, en tanto que es extremadamente violento y entra en conflicto con los dioses de la soberanía y la fecundidad por ese motivo. Nada hay, pues, de una antigua divinidad agraria porque, como señalábamos, es el modo y no el sector sobre el que actúa el que sirve para definir la función a la que puede pertenecer un dios.

La aplicación del método y los esquemas dumezilianos al estudio del mito griego siempre planteó un gran número de problemas, porque la estructura global del Olimpo no parecía coincidir en modo alguno con ellos. Se crearon varios tipos de explicaciones ante el hecho. El propio Dumézil se vio obligado a recurrir a lo que supone, en cierto modo, la negación de todas las explicaciones racionales, a la teoría del milagro, aunque sea en su modalidad de «milagro griego». Pero como eso parece muy poco satisfactorio, otros autores trataron de ver en las peculiaridades de la historia griega, y, en concreto, en la supuesta importancia que los elementos prehelénicos habrían tenido en el proceso de formación de esa cultura, la clave de la desaparición del legado indoeuropeo en la religión griega.

Tampoco esta última propuesta era satisfactoria, porque, de ser cierta, habría que preguntarse cómo se había conservado, sin embargo, tan bien la estructura indoeuropea de la lengua griega. Por esa razón se comenzaron a buscar *supervivencias* de la tripartición funcional de Grecia, y se encontraron, aunque los resultados sean, como es lógico, más satisfactorios en unos casos que en otros.

En la actualidad puede afirmarse que hay casos en los que los elementos de la ideología trifuncional aparecen en el mito griego: como en la figura del dios Ares, en los mitos de fundación de la ciudad beocia de Tebas, etc. Pero siempre será necesario proceder con extrema precaución y tratar de comprobar que el caso expuesto cumpla los requisitos que anteriormente exigíamos. Es decir, que

no se trate de que aparezcan juntos dioses soberanos, guerreros y productores, sino que constituyan una triada auténtica, que sus modos de acción cumplan las características de los indoeuropeos comunes en todos y cada uno de los casos.

El descubrimiento de la tripartición griega, al igual que el estudio de la tripartición de la epopeya medieval europea, avanza considerablemente, pero cada vez se cae más en los excesos producto de las abusivas generalizaciones y se procede con poco rigor a la hora de observar las reglas del método. Por estas razones será conveniente, además de actuar con precaución, plantearse cómo es posible que una estructura global sobreviva únicamente en casos particulares. Naturalmente, la cuestión parece ser extremadamente paradójica, pero, a pesar de ello, no se han buscado respuestas plenamente satisfactorias. La única disponible hasta el momento afirma que sólo en esos casos se conservarían las antiguas tradiciones debido al carácter más conservador de algunas regiones, como Beocia, a que en ellas, como en este caso, hubo más de continuidad entre la época micénica y las posteriores, o a simples casualidades del proceso arbitrario de transmisión y conservación de textos y tradiciones helénicas. La explicación puede ser satisfactoria, en buena parte, y por ello dejaremos aquí el estudio del método dumeziliano, para adentrarnos ya en el estructural.

4. La mitología estructural

Es evidente, en el campo de la antropología, que el estructuralismo y el método de análisis que propone se hallan íntimamente relacionados con la figura de C. Lévi-Strauss, quien ha ido desarrollando su obra y su método a través del estudio de las estructuras de parentesco y centrándose en buena parte en el estudio del mito y del pensamiento mítico.

En lo que al mito se refiere, podríamos encuadrar la concepción que Lévi-Strauss se hace del mismo del modo siguiente. En primer lugar, hay que destacar que, en su opinión, el mito no es más que una forma de conocimiento que permite clasificar los datos empíricos de acuerdo con las reglas de una lógica específica, cuyo funcionamiento viene determinado tanto por los medios de comunicación de que una sociedad dispone como por la propia estructura que esa sociedad posee.

No se le puede exigir a una sociedad sin escritura que almacene tanta información, y del mismo modo, que una sociedad que disponga de sistemas de registro gráfico. Los modos de memoria serán diferentes y, por lo tanto, la estructura del conocimiento también. El mito es, pues, igual de racional que el pensamiento científico, no es ni inferior ni superior a él, simplemente es distinto, aunque ambos cumplen la misma función. Unicamente se diferenciarían en tanto que el mito trabaja básicamente al nivel del inconsciente, en tanto que se halla vinculado directamente con la realidad social, mientras que es un requisito de las ciencias la posesión —que no siempre se logra— de grado de autoconciencia del proceso cognoscitivo en el que se trabaja.

El mito nunca debe ser estudiado aisladamente. Es absurdo clasificar los mitos: divinos y heroicos... porque lo que interesa estudiar es un *sistema* de

pensamiento que a través de sus diversos niveles de funcionamiento permite comprender y profundizar en el conocimiento del mundo, la sociedad y el hombre, a los pueblos que así lo utilizan.

La diferencia entre el mito y la ciencia, las dos formas de pensamiento especulativo que la humanidad posee, consiste en que el mito actúa como un *bricolage,* mientras que la ciencia utiliza siempre las materias primas. El mito toma elementos del mundo animal, vegetal, astronómico, humano, etc., y los integra en unas estructuras significativas en las que van formando un sistema de *códigos.* Cada código posee su propia lógica, pero también ha de enlazarse con los demás que componen el sistema, para poder constituir así una estructura significativa unitaria.

La aparición de plantas, animales, fenómenos metereológicos y fenómenos naturales de todo tipo quedaría así explicada no porque los mitos expresen una preocupación del hombre primitivo ante la naturaleza, sino por la propia naturaleza del mito como *bricolage.* El pensamiento mítico toma todos estos elementos y, partiendo de la observación de sus propiedades, les atribuye una significación que se entrelaza con la de otros fenómenos sociales, psicológicos y de todo tipo y entra en una doble trama de significaciones, al entretejer las que están estructuradas en su propio código con las que interrelacionan a los diferentes códigos entre sí.

El análisis del mito como conocimiento y como sistema clasificatorio permite a Lévi-Strauss abordar sus dimensiones como filosofía de la naturaleza, tal y como era considerado por la interpretación alegórica antigua y medieval y por la mitología naturalista del pasado siglo, superando a la vez la consideración del mito como muestra del error o de una mentalidad irracional o prelógica. Pero el tratamiento que del mismo ha hecho este



Ulises cegando a Polifemo
Pintura sobre un ánfora
(Siglo VII a.C.)
Museo Arqueológico, Eleusis

autor también le permite resolver el viejo problema planteado por Max Müller del mito como lenguaje.

Para Lévi-Strauss, el mito se estructura como un sistema lingüístico y se compone de unos elementos significativos mínimos que reciben el nombre de *mitemas*. Esos mitemas se articulan formando estructuras significativas de carácter matricial, es decir, cuyos elementos se distribuyen en una red de columnas verticales y horizontales que constituyen la trabazón del mito. Y son, a la vez, los mitemas los que, además de formar la estructura de cada mito, permiten que los diferentes mitos se relacionen entre sí, al entrelazarse en los diversos códigos.

El pensamiento de ese autor supone una síntesis, en cierto modo, de muchas de las concepciones anteriores acerca del mito, ya que en él se hallan presentes elementos de la concepción psicoanalítica: el mito como producto del inconsciente y como justificación ideológica, y, por lo tanto, como creación colectiva, pero que cumple una función similar al sueño en tanto que sirve como expresión de una tensión interna. Junto a ellos tenemos los elementos clave de la concepción sociológica francesa: el mito como representación del propio grupo social y la relación entre categorías lógicas y categorías sociales, así como la consideración del mito como sistema lingüístico y como reflexión sobre la naturaleza. Pero esa síntesis no supone, por supuesto, la mera asunción, sin más, de todas las teorías anteriores, sino la consideración de aspectos presentes en ellas, pero que ahora adquirirán una configuración enteramente original.

La importancia del planteamiento lévi-straussiano ha sido enorme en todos los campos de la antropología y tampoco podía dejar de influir en la consideración del mito griego. Así ocurrió, y en el momento actual se vienen desarrollando en Francia y otros países, toda una amplia serie de estudios en los que se ha puesto de manifiesto la fecundidad del método, cuando se lo aplica al estudio de los mitos clásicos.

Destacaremos únicamente a continuación las obras de tres autores que podríamos considerar como los más destacados representantes de esta escuela: J. P. Vernant, M. Detienne y P. Vidal-Naquet.

Jean Pierre Vernant es autor de un artículo, que hizo época, sobre el mito hesiódico de las razas, en el que consiguió demostrar cómo bajo la apariencia diacrónica —histórica— de la narración hesiódica se escondía una exposición sincrónica de la estructura tripartita indoeuropea. Su análisis permitía enlazar el mito griego con la mitología indoeuropea, pero no sólo eso, sino también poner de manifiesto cómo en el estudio de un mito debemos tratar de distinguir una serie de elementos, cuya mutua interrelación constituye su estructura.

La obra de Vernant es enormemente rica en consideraciones acerca del desarrollo del pensamiento griego y de las relaciones existentes entre la aparición de la polis y el supuesto surgir de la razón o la filosofía, pero no podremos entrar ahora en la consideración de estos aspectos. Por el contrario, sí que nos interesará destacar la importancia de sus estudios sobre la relación entre mito y tragedia, como su análisis de la figura de Edipo, o entre mito y sociedad, con su estudio del mito de Prometeo, por las razones siguientes:

En primer lugar, porque pone de manifiesto cómo el análisis estructural del mito griego es imposible de llevar a cabo si no partimos previamente del estudio de la narración, del texto que lo recoge, ya que en su estructura como relato yace un primer estrato de significaciones, como ocurre en la narración hesiódica del mito de Prometeo. Es preciso un análisis estructural del vocabulario, en este caso del sacrificio, y un estudio de los cam-

pos semánticos del mismo —como el campo de conceptos como la *metis* (astucia, engaño, habilidad e inteligencia técnica)—, para poder comprender en toda su profundidad el mito griego.

Y, por otra parte, porque demuestra, como ocurre en el caso del sacrificio, que el estudio del mito es inconcebible sin el análisis minucioso de las instituciones sociales, como el matrimonio, al que dedica un estudio, o religiosas, como todos los aspectos del ritual sacrificial.

J. P. Vernant inscribe su obra dentro del proyecto de una psicología histórica, cuya finalidad consistiría en observar cómo las categorías lógicas, psicológicas y sociales no son un producto inalterable de la naturaleza humana, sino el resultado del propio proceso de evolución histórica, en el cual se van constituyendo a la par con las transformaciones de la sociedad humana. Parte de la obra de Vernant, como sus estudios sobre la *metis,* en los que se puede observar cómo esa categoría básica del pensamiento griego —hasta ahora no estudiada— aparece en mitos como los de la foca, el cangrejo y la sepia, en cosmogonías como la Alcmán y en mitos «heroicos» como el de la carrera de Antíloco en la *Iliada,* ha sido llevada a cabo conjuntamente con Marcel Detienne.

De este autor habrá que destacar el interés extraordinario de su libro *Los Jardines de Adonis,* que constituye la mejor muestra de la aplicación del método estructural al estudio del mito griego. En él pueden verse en funcionamiento los códigos botánico, zoológico, astronómico, ritual, sociológico del mito griego en el juego de sus interrelaciones mutuas. Pero su interés no radica sólo en ello, sino en que, como señala el propio Detienne, en él se puede observar cómo las categorías básicas de ese análisis nos las proporciona ya el propio pensamiento griego, ya que las propiedades de plantas, animales, etc., aparecen ya enmarcadas en las clasificaciones botánicas, zoológicas y de todo tipo de la «ciencia griega», mostrándonos una



Disputa de Atenea con Poseidón por el dominio del Atica
(447-432 a.C.) Frontón occidental del Partenón

estructura que no es otra que la del propio mito.

La mitología de los aromas que analiza Detienne en este libro se enraiza en un problema social claro: la oposición esposa/concubina, presente en la sociedad griega del siglo IV, en el que se introduce el culto de Adonis, y fruto de la situación de indefinición jurídica que es característica del matrimonio griego, con lo que la vinculación entre mito y sociedad vuelve a estar patente. Pero es que esa vinculación alcanza incluso en ese caso un nivel mucho más profundo cuando, a partir del análisis del papel de los aromas en el sacrificio, podemos establecer la relación existente entre las posturas ante el sacrificio, las diferentes sectas pitagóricas y órficas y la definición de la cultura, la alimentación y el estatus de la mujer en relación con la institución base del ritual griego: el sacrificio sangriento del tipo *thysía* (en el que el animal doméstico sacrificado, normalmente un buey, es consumido, en parte, por los participantes en el ritual, y en parte quemado con aromas para consumo de los dioses).

El estudio del mito aparece en Detienne como una parte del estudio de la sociedad y la historia y sirve para entrelazar el análisis de las instituciones como el sacrificio, el matrimonio, las sectas religiosas con el del pensamiento —mítico o filosófico, en el caso del pitagorismo— y el de la propia historia griega.

Las vinculaciones del mito con otro tipo de instituciones, como son las de carácter iniciático, se halla presente en la obra de Pierre Vidal-Naquet, que en conjunto podríamos caracterizar como más vinculada a los problemas históricos propiamente dichos. Este autor llevará a cabo, por ejemplo, un estudio de la evolución del espacio en el pensamiento político griego desde la época arcaica hasta Platón, enlazando con el estudio de las utopías helénicas. O también analizará la representación de la mujer, el esclavo, el guerrero y el joven en el pensamiento mítico, siguiendo el método estructural, pero dándole un cariz propio que consiste, como ya indicábamos, en destacar la importancia de los elementos sociales frente a los puramente intelectuales, que están más presentes en las obras de Vernant y Detienne.

No obstante, de esa diligencia de matiz tampoco puede deducirse la existencia de una concepción básicamente distinta (Vidal-Naquet es coautor de libros sobre la relación entre mito y tragedia con Vernant), sino que sólo se trata de destacar más un matiz frente a los demás.

Una preocupación específica de Vidal-Naquet es su gusto por los temas historiográficos, tanto dentro de la historiografía antigua como de la europea moderna y contemporánea, y tanto en lo que se refiere a temas históricos —como la democracia ateniense— como a temas míticos, como el mito de Edipo. Esa preocupación la compara también M. Detienne, quien en su libro sobre la génesis del concepto de mitología se plantea el estudio de la aparición del mismo, tanto dentro de la propia antigüedad helénica, en la que el concepto será acuñado de un modo definitivo por Platón, como habíamos visto, como en la Europa del siglo XIX.

En este último estudio llega Detienne a la conclusión de que quizá el concepto de mito comience a desvanecerse. Se ha criticado su conclusión en lo que se refiere al estudio de Platón, en el que el concepto de *mythos* parece estar perfectamente definido, pero quizá sea válida para el mundo contemporáneo, en el que algunos autores comienzan a tratar de encuadrar al mito en conjuntos más amplios, como el del simbolismo o el pensamiento simbólico, y en el que las barreras que se alzaban entre el mito como error y como enigma y la razón como morada de la verdad parecen irse derrumbando progresivamente.

Conclusión

¿Cómo se puede estudiar el mito griego en la actualidad? ¿Qué debe hacer la persona interesada en su estudio para iniciarse en él? A lo largo de la historia ha habido diferentes concepciones y diversos métodos para el estudio del mito. En la actualidad conviven todavía la teoría psicoanalítica, la ritualística, junto con la estructuralista y la de la escuela histórico-filológica alemana, junto con otras aproximaciones, como la de G. S. Kirk y W. Burkett.

En realidad, G. S. Kirk no aporta una nueva concepción del mito ni un nuevo método para su estudio, sino que se limita a criticar lo que él considera los defectos del método estructural y a destacar la importancia de la distinción entre géneros, como mito, cuento y leyenda. Pero no ha llevado a cabo trabajos importantes en los que ponga de manifiesto la riqueza de sus planteamientos.

Este sí es, por el contrario, el caso de W. Burkert, autor de un importante trabajo sobre el sacrificio y de otros libros en los que renueva la teoría del mito y el ritual, pero imprimiéndole un nuevo vigor, gracias a la consideración del ritual como un lenguaje específico y a la vinculación del estudio de los gestos animales y la ciencia de la etología. Sin embargo, con estas aportaciones, a pesar de su gran interés, no consigue crear una



Auriga de Delfos
(480-450 a.C.)

teoría ni un método dotados del suficiente grado de rigor y riqueza.

¿Dónde escoger, pues? Está claro que hay muchos métodos, pero ello no debe conducirnos a una postura pirronista en la que todo vale porque no podemos hallar una verdad absoluta. A pesar de la diversidad de las doctrinas está claro que se realizan ciertos progresos y que hay cosas que se pueden considerar como conocimientos adquiridos, tanto en los resultados de las investigaciones como en los métodos de las mismas. Muchas veces las diferencias entre escuelas son meras diferencias de matices, y esos matices suelen estar condicionados por las posturas ideológicas y los gustos personales. Los gustos y los prejuicios no los podemos controlar, pues van unidos a nuestra propia naturaleza, y por ello será conveniente, a la hora de estudiar el mito griego, tratar de ver en los métodos más lo que los une que lo que los separa, sin pretender por ello unificar posturas heterogéneas.

El estudio del mito griego debe, pues, iniciarse partiendo de tres tipos de supuestos y de tres clases de obras. En primer lugar tendremos que tener en cuenta que siempre será necesario partir de las fuentes, por lo que la lectura de los clásicos ha de formar una parte fundamental de la labor del mitólogo. En segundo lugar será necesario saber aprovechar el acopio del trabajo realizado por nuestros predecesores, por lo que debemos consultar los manuales y léxicos de mitología y las monografías sobre los diferentes mitos y personajes. Y, por último, siempre tendremos que partir de alguna teoría acerca del hombre y su forma de pensar, acerca de la sociedad y acerca del mundo, por lo que el estudio del mito ha de formar parte siempre del estudio de la historia y de todo ese heterogéneo conjunto de saberes que muchos gustan llamar las ciencias humanas y sociales.

Centauro de bronce
Mediados del siglo VI a.C.
(Museo Metropolitano,
New York)



Bibliografía

I. El mito como problema: de la alegoría al sistema

1

Marcel Detienne: *La invención de la mitología,* Península, Barcelona, 1985 (París, 1982).

Paul Veyne: *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?,* París, 1983.

Félix Buffière: *Les Mythes d'Homére et la pensée grecque,* París, 1957.

Erich A. Havelock: *Preface to Plato,* Masachussets, 1963.

The Literary Revolution in Greece and its Cultural Consequences, Princenton, 1982.

Jean Pépin: *Mythe et alégorie,* París, 1964.

2

Jean Seznec: *Los Dioses de la Antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento,* Taurus, Madrid, 1983 (París, 1980).

Claude-Gilbert Dubois: *Mythe et langege au seizième siècle,* París, 1970.

Edgar Wind: *Los Misterios Paganos del Renacimiento,* Barral, Barcelona, 1972 (Londres, 1968).

Dora y Erwin Panofsky: *La Caja de Pandora. Aspectos cambiantes de un símbolo mítico,* Barral, Barcelona, 1975 (1956).

Burton Feldman y Robert D. Richardson: *The Rise of Modern Mythology, 1680-1860,* Indiana, 1972.

Jan de Vries: *Perspectives in the History of Religions,* Berkeley, 1977 (Utrech, 1961).

Frances A. Yates: *Giordano Bruno y la Tradición hermética,* Ariel, Barcelona, 1983 (Londres, 1964).

El arte de la Memoria, Taurus, Madrid, 1974 (Londres, 1966).

Karl Kerényi: *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos. Ein Lesebuch,* Darmstadt, 1976.

Otto Gruppe: *Geschichte der klassischen Mythologie und Religions-Geschichte während des Mittelalters im Abendland und während der Neuzeit,* Leipzig, 1921.

Carlos Alonso del Real: *Realidad y Leyenda de las Amazonas,* Espasa Calpe, Madrid, 1968.

Michéle Duchet: *Antropología e historia en el siglo de las luces,* Siglo XXI, Madrid, 1975 (París, 1971).

II. El mito como objeto: la mitología en la Europa del siglo XIX

1

Friedrich Creuzer: *Religions de l'Antiquité. Considerées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques,* Tomos I y II, París, 1825 (traducción J. D. Guigniaut) (1810-1812).

2
K. Ottfried Müller: *Prolegomena zu einer wissenchaftlichen Mythologie,* 1825.

Arnaldo Momigliano: «K. O. Müller's Prolegomena zu einer wissenchaftlichen Mythologie and the Meaning of Myth». VII Contributo, Roma, 1984.

3
J. J. Bachofen: *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur.* Basel, 1897. Véase la traducción e introducción a esta obra por Mar Llinares García en Ediciones Akal, Madrid, 1986.

Eva Cantarella: *Il potere femminile. Storia e Teoria,* Milano, 1977, antología de las principales obras de Bachofen con comentarios e introducción.

Georges Grote: *Histoire de la Gréce. Depuis les temps les plus reculés jusqu'a la géneration contemporaine d'Alexandre le Grand,* París, I, 1864.

4
Hermann Usener: *Götternamen. Versuch einer Lehre der religioschen Begriffsbildung,* Frankfurt, 1948 (1895).

AA. VV.: *Aspetti di Hermann Usener filologo della Religione,* Pisa, 1982.

Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf: *Der Glaube der Hellenen,* I y II, Stuttgart, 1959 (1931).

Otto Kern: *Die Religion der Griechen, I-III,* Berlín, 1963 (1938).

Martin P. Nilsson: *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit ausschluss der Attischen,* Leipzig, 1906 (Milano, 1975).

The Minoan Mycenaean Religion and its survival in Greek Religion, Lund, 1927 (reed. 1968).

The Mycenaean Origin of Greek Mythology, Berkeley, 1929.

Homer and Mycenae, 1933 (New York, 1968).

La religion Populaire dans la Grèce Antique, París, 1955.

Historia de la Religión Griega (Oxford, 1925), Buenos Aires, 1961.

Historia de la religiosidad griega (Estocolmo, 1946), Gredos, Madrid, 1970.

Geschichte der griechischen Religion, I y II, Munich, 1955 (2.ª ed.).

5
Max Müller: *Mitología comparada,* 1856 (trad. Teorema, Barcelona, 1982).

Angelo de Gubernatis: *Zoological Mythology. The Legends of Animals,* I y II, London, 1872.

Robert Brown: *Semitic influence in Hellenic Mythology with special reference to the recent mythological works of the Rt. Hon Prof. F. Max Müller and Mr. Andrew Lang,* 1898 (New Yersey, 1966).

6
Jane Hellen Harrison: *Ancient Art and Ritual,* Oxford, 1951 (reed).

Prolegomena to the study of Greek Religion, Cambridge, 1903 (reprint 2.ª ed., 1927, New York, 1960).

Themis. A Study of the social origins of Greek Religion, Cambridge, 1912.

Epilegomena to the study of Greek Religion, Cambridge, 1921.

Joseph Fontenrose: *The Ritual Theory of Myth,* Berkeley, 1971.

Herbert Jenkins Rose: *Primitive Culture in Greece,* London, 1925.

Francis McDonald Cornford: *From Religion to philosophy. A study in the Western Origins of Western Speculation,* 1912 (trad.: *De la religión a la filosofía,* Ariel, Barcelona, 1984).

Gilbert Murray: *The Rise of Greek Epic,* Oxford, 1934.

Five Stages of Greek Religion, 1912 (New York, 1955).

III. El mito como sistema: la mitología del siglo XX

1. Psicoanálisis del mito

Sigmund Freud: *La interpretación de los sueños,* 1900, en OBRAS, I, Barcelona, 1981 (1922).

Psicopatología de la vida cotidiana, 1901, en OBRAS, I.

El chiste y su relación con lo inconsciente, 1905.

Totem y tabú, 1912-3, en OBRAS, II.

Una neurosis demoníaca del siglo XVII, 1922, en OBRAS, III.

Moisés y la religión monoteista: tres ensayos, 1939, en OBRAS III.

Geza Roheim: *Psicoanálisis y antropología,* Buenos Aires, 1968 (New York, 1950).

Otto Rank: *El mito del nacimiento del héroe,* Buenos Aires, 1961.

Georges Devereux: *Dreams in Greek Tragedy. An Ethno-psycho-analytical Study,* Oxford, 1976.

Tragédie et poésie grecques. Etudes ethnopsychanalitiques, París, 1975.

Femme et Mythe, París, 1982.

Baubo. La vulva mítica, Icaria, 1985 (París, 1984).

«La psychanalyse et l'histoire. Une application à l'histoire de Sparte». *Annales ESC,* 1965.

C. G. Jung: *Símbolos de transformación,* Buenos Aires (4.ª ed.), Barcelona, 1981.

El secreto de la flor de Oro, Barcelona, 1982 (1931).

Psicología y religión, Barcelona, 1981.

Joseph Campbell: *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito,* México, 1959 (New York, 1949).

Paul Diel: *El Simbolismo en la mitología griega,* Labor, Barcelona, 1976 (París, 1966).

C. G. Jung, Ch. Kerényi: *Introduction a l'essence de la mythologie,* París, 1951.

Karl Kerényi: *La religión antigua,* Madrid, 1972 (Düsseldorf/Koln, 1952).

C. Kerényi: *Dionysos. Archetypal Image of Indestructible Life,* London, 1976.

Prometeus. Archetypal Image of Human Existence, London, 1962.

2

Rudolf Otto: *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios,* Madrid, 1980.

G. Van der Leeuw: *Fenomenología de la religión,* México, 1964 (Tubinga, 1956).

Mircea Eliade: *Iniciaciones místicas,* Madrid, 1975 (New York, 1958).

Tratado de Historia de las religiones, I y II, Madrid, 1974 (París, 1974).

El mito del eterno retorno, Buenos Aires, 1968 (París, 1945).

Walter F. Otto: *Los dioses de Grecia. La imagen de lo divino a la luz del espíritu griego,* Buenos Aires, 1973 (Frankfurt, 1961).

Teofanía, Buenos Aires, 1968 (Hamburgo, 1956).

Las Musas. El origen divino del canto y del mito, Buenos Aires, 1981 (Darmstadt, 1971).

Dionysos. Le mythe et le culte, París, 1969 (Frankfurt, 1933).

R. Pettazzoni: *La Religion dans la Gréce Antique. Des origines a Alexandre le Grand,* París, 1953.

L'onniscienza di Dio, Torino, 1955.

Dario Sabbatucci: *Saggio sul misticismo greco,* Roma, 1979.

Angelo Brelich: *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso,* Roma, 1958.

Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica, Bonn, 1961.

Storia delle religioni: perché? Nápoles, 1979.

Paides e Parthenoi, Roma, 1969.

3

Emile Durkheim: *Las formas elementales de la vida religiosa,* Madrid, 1982 (1912).

Marcel Mauss: *Obras I-III,* Barcelona, 1970 (París, 1970).

Sociologie et anthropologie, París, 1950.

Lucien Lévy-Bruhl: *La mitología primitiva,* Barcelona, 1978 (París, 1935).

El alma primitiva, Barcelona, 1974 (París, 1927).

J. Cazeneuve: *La mentalidad arcaica,* Buenos Aires, 1967.

L. Gernet, A. Boulanger: *El genio griego en la religión,* México, 1960 (París, 1936).

Louis Gernet: *Anthropologie de la Grèce antique,* París, 1968.

Les grecs sans miracle. Textes 1903-1960, París, 1983.

Georges Dumézil: Dada la enorme extensión de su obra, remito a los libros siguientes:

J. C. Riviere: *Georges Dumézil à la découverte des Indo-Européens,* París, 1979; **C. Scott Littleton,** *The new comparative Mythology,* Berkeley, 1966, que contienen una bibliografía completa de Dumézil hasta las respectivas fechas de publicación. A continuación citaré las traducciones castellanas de sus obras y sus libros más recientes:

Del mito a la novela, México, 1973.

Los dioses de los indoeuropeos, Barcelona, 1970.

El destino del guerrero, México, 1971.

Los dioses de los germanos, México, 1973.
Les dieux souverains des Indo-Européens, París, 1977.
Romans de Scythie et d'alentour, París, 1978.
Mariages Indo-Européens, París, 1979.
Apollon sonore, París, 1982.
La Courtisane et les seigneurs colorés, París, 1983.
L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux, París, 1985.
«... Le moyne noir en gris dedans Varennes». Sotie nostradamique suivie d'un divertissement sur les dernières paroles de Socrates, París, 1984.

4

C. Lévi-Strauss: *El pensamiento salvaje,* México, 1964 (París, 1962).
El totemismo en la actualidad, México, 1965 (París, 1962).
Mitológicas. I. *Lo crudo y lo cocido.* II. *De la miel a las cenizas.* III. *El origen de las maneras de mesa.* IV. *El hombre desnudo,* México, 1968-1980 (París, 1964-1971).
La potière jalouse, París, 1985.

Marcel Detienne: *Los Jardines de Adonis. La mitología griega de los aromas,* Akal, Madrid, 1982 (París, 1972).
Los maestros de la verdad en la Grecia Antigua, Taurus, Madrid, 1983 (París, 1967).
Dionysos mis à mort, París, 1977.

Marcel Detienne (ed): *Il mito. Guida storica e critica,* Bari, 1976.

Marcel Detienne y Jean P. Vernant: *La cuisine du sacrifice en pays grec,* París, 1979.
Les ruses de l'intelligence. La mètis des grecs, París, 1974.

Jean Pierre Vernant: *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua,* Ariel, Barcelona, 1973 (París, 1965).
Mito y sociedad en la Grecia Antigua, Siglo XXI, Madrid, 1982 (París, 1974).
Los orígenes del pensamiento griego, Buenos Aires, 1973 (París, 1962).
Religions, histoires, raisons, París, 1979.
La mort dans les yeux, París, 1985.

Jean Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet: *Mythe et tragédie en Grèce Ancienne,* París, 1973.
Mythe et tragédie Deux, París, 1986.

Pierre Vidal-Naquet: *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec,* París, 1981.

Laurence Kahn: *Hermès passe ou les ambiguïtes de la comunication,* París, 1978.

Walter Burkert: *Structure and History in Greek Mythology and Ritual,* Berkeley, 1979.
Greek Religion, Oxford, 1985 (Stuttgart, 1977).

G. S. Kirk: *Mito. Significado y funciones en las diversas culturas,* Barcelona, 1971 (Cambridge, 1970).
The Nature of Greek Myth, Hardmondsworth, 1974.

Conclusión

Como libro de consulta básico puede utilizarse:

H. J. Rose: *Mitología Griega,* Labor, Barcelona, 1970 (Oxford, 1927), o bien:

Robert Graves: *Los Mitos Griegos,* Alianza Editorial, Madrid, 1985 (Hardmondsworth, 1974).

El mejor diccionario publicado en castellano es:

Pierre Grimal: *Diccionario de la Mitología Griega y Romana,* Labor, Barcelona, 1965 (con reediciones posteriores).

Y como léxicos exhaustivos han de consultarse:

W. H. Roscher: *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie,* Tomos I a VIII, Leipzig, 1884-1893 (reedición Georg Olms Verlag, Hildesheim. New York, 1978).
Lexicon iconographicum Mythologiae classicae, I-II, publicado hasta el vocablo Atenea, Zurich-Munich, Artemis-Verlag, 1984.

Es también de interés, por el valor de algunos de sus artículos, pero no por su carácter exhaustivo, ya que es muy irregular:

Yves Bonnefoi: *Dicctionaire des Mythologies,* I y II, Paris, Flammarion, 1981.